نموذج ترخيص

أنا الطالب : عبدالله محمد عبدالله الخرابشة أمنح الجامعة الأردنية و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

العقلانية والتفكير العلمي عند فؤاد زكريا

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: عبدالله محمد عبدالله الخرابشة

التوقيع:

التاريخ: ٢٩/١٢/٢٠١٢

العقلانية والتفكير العلمي عند فؤاد زكريا

إعداد

عبدالله محمد عبدالله الخرابشة

المشرف

الأستاذ الدكتور وليد أحمد عطاري

قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في

الفلسفة

كانون الأول 2013

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة/الأطروحة (العقلانية والتفكير العلمي عند فؤاد زكريا) وأجيزت

بتاريخ / /2013

التوقيـــــع	أعضاء لجنة المناقشـــة
....	الأستاذ الدكتور وليد عطاري، مُشرفاً أستاذ - الفلسفة
....	الأستاذ الدكتور سلمان البدور، عضواً أستاذ - الفلسفة
....	الدكتور يوسف بني ياسين، عضواً أستاذ مشارك - تاريخ / فكر وحضارة
....	الدكتور محمد الشياب، عضواً أستاذ مشارك - الفلسفة

جامعة الاميرة سمية

الإهداء

إلى روح والدي رحمه الله...شكراً واعترافاً بالفضل الكبير.

إلى والدتي... أطال الله في عمرها، حباً وتقديراً وعرفاناً.

إلى القلوب الطاهرة الرقيقة... أشقائي الثمانية وشقيقتيّ.

إلى من شاركتني الصبر، وقاسمتني النجاح... زوجتي رولا الحليق.

إلى ولدي عامر... الذي تنازل عن الكثير من حقوق الطفولة طوال فترة انشغالي عنه.

إلى يارا ... أبنتي التي لم أرها... شوقاً لرؤيتها.

إليكم جميعاً أهدي عملي المتواضع...

الباحث

عبدالله محمد الخرابشة

شكر و تقدير

يسعدني ويشرفني أن أتقدم بجزيل الشكر، وعظيم الامتنان، إلى الأستاذ الدكتور وليد عطاري، على ما بذله معي من جهد وصبر وتعاون، طوال فترة أشرفه على هذه الأطروحة، والذي كان له الأثر الكبير في إثراء الرسالة بأفكاره النيرة، ومعلوماته القيمة، فلم يبخل عليّ بجهده و نصائحه، فكان لي خير معين، وخير مُرشد .

كما أتقدم بالشكر للأساتذة الكرام، أعضاء لجنة المناقشة: الأستاذ الدكتور سلمان البدور، والدكتور يوسف بني ياسين والدكتور محمد الشياب، على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الأطروحة، وعلى ما سيقدمونه من توجيهات قيمة أثناء المناقشة، سيكون لها كبير الأثر في أثراءها.

كما وأتقدم بالشكر لأساتذتي الذين تتلمذت على أيديهم: الأستاذ الدكتور وليد عطاري، الأستاذ الدكتور سلمان البدور، الأستاذ الدكتور فهمي جدعان ، والدكتور سليمان مخادمة.

كما وأشكر الدكتور معاذ جميل الحياري، مدير وحدة المكتبة المركزية في جامعة البلقاء التطبيقية، على ما قدمه لي من دعم متواصل طوال فترة الأعداد لهذه الأطروحة.

ولا يفوتني أن اشكر الزميلة خلود الحلاحلة، على ما بذلته من جهد في تدقيق الأطروحة لغوياً.

وإلى كل من قدم لي معلومة، وسهل لي مهمة إنجاز هذه الرسالة.

الباحث

عبدالله محمد الخرابشة

فهرس المحتويات

العقلانية والتفكير العلمي عند فؤاد زكريا

إعداد

عبدالله محمد عبدالله الخرابشة

المشرف

الأستاذ الدكتور وليد عطاري

ملخــــــص

تتناول هذه الدراسة العقلانية والتفكير العلمي عند فؤاد زكريا، وبعض المشكلات التي لها أهمية، وكبير الأثر، على المستويين النظري والعملي، في واقع الأمة العربية الراهن، وتبحث في بعض الجوانب في الفكر العربي المعاصر، وخاصة فيما يتعلق بالنشاط العقلاني فيه، وتحديات تطبيقه، ودوره في المجتمع العربي. هذا من جانب، ومن جانب آخر، تتناول الدراسة الجانب المفاهيمي الفلسفي، فهي تُعطي قيمة أبستمولوجيه، لمن يبحث عن جوهر التفكير العقلاني العربي، على وجه العموم، وعند فؤاد زكريا على وجه الخصوص، وهذا من خلال فهم الباحث، وقراءته لتصور فؤاد زكريا للعقلانية والتفكير العلمي، ورؤيته المستقبلية لذلك.

وقد تضمنت الأطروحة أربعة فصول وخاتمة، الفصل الأول تحدث عن العقلانية في الفكر العربي المعاصر، أما الفصل الثاني فقد تحدث عن العقلانية في نظر فؤاد زكريا، والفصل الثالث تحدث عن التفكير العلمي في نظر فؤاد زكريا، أما الفصل الرابع والأخير، فقد تحدث عن السمات التي تميز فكر فؤاد زكريا.

ويرى الباحث أن عقلانية فؤاد زكريا قد تداخلت عليها التيارات العقلانية الثلاثة: النقدية والعلمية والليبرالية، على حد سواء. كما أن نظرة فؤاد زكريا إلى الحقيقة، بُنيت على أسس علمية وواقعية، لا على أسس ذاتيه أو عقائدية، أو غيبية، ولا تقوم على أسس نظرية، بل على التعددية. وقد برز ذلك بشكل واضح وجلي، في مناقشته لقوى الإسلام السياسي، وللثقافة، والتفكير العلمي.

وخلصت الدراسة إلى أن الاتجاه العام والغالب في كتابات فؤاد زكريا، هو الاتجاه العقلاني، المؤمن بأهمية التفكير النقدي، ساعياً إلى جعل الفلسفة أداة لخدمة قضايا الإنسان، بمختلف أنواعها ومجالاتها، مُطالباً الفلسفة أن ترتبط بالواقع. وقد كان حريصاً على الربط بين

العقل والمجتمع، مبيناً الدور الكبير الذي يلعبه العقل في الإصلاح السياسي والاجتماعي والفكري. وهو ما يشكل بعث لحركة التنوير العقلي في مجتمعاتنا العربية.

وخلصت الدراسة، إلى أن فكر فؤاد زكريا قد تأثر بآراء كثير من المفكرين؛ مثل فرانسيس بيكن الذي وضع معياراً للعلم الصحيح: وهو قدرته على أن يُثمر أعمالاً. وكذلك في مجال التفكير العلمي، وفي مجال الإيمان المُطلق بالعلم، من حيث هو وسيلة الإنسان الوحيدة لحل مشكلاته. كما تأثر فؤاد زكريا بباروخ أسبينوزا في قضية الفصل بين العلم البشري، والوحي الإلهي، أو الدين والعلم. كما تأثر بالفيلسوف جوتفريد فلهم لايبنيتس، في محاولة التوفيق بين وجهة النظر الفلسفية والعلمية كلها، وبين وجهة النظر الدينية، وتخفيف التعارض بين الدين والعلم.

كما يبدو تأثر فؤاد زكريا، برأي فريدريش ألبرت لانجة، في أن للفلسفة كل الحق، في الوقوف إلى جانب العلم، وأن كل محاولة للاستغناء بالعلم عن الفلسفة، مصيرها الإخفاق. وكما تأثر فؤاد زكريا بهيربرت ماركيوز ، في نظرته للتراث، إذ دعا هذا الأخير، بأن تكون العلاقة بين القديم والجديد، علاقة جدلية، فالجديد يلغي القديم لأنه يتجاوزه، ولكنه في الوقت نفسه يحتفظ به، لأنه يشتمل عليه بوصفه جانباً من جوانبه.

كما تأثر فؤاد زكريا بآراء جيروم ستولنيتز، بأن البحث الفلسفي والجمالي في مشكلات الفن له قيمته، لا من حيث هو تحليل فكري فحسب، بل لأنه يزيد من استمتاعنا بالموضوعات الفنية، ويوسع فهمنا لها، ويفتح أمام الناقد والمتذوق آفاقاً جديدة، يطل منها على ميدان الفن. وفي مسألة التعصب، يبدو واضحاً تأثر فؤاد زكريا بفكر فريدريك فيلهيلم نيتشه، فالرفيع والنبيل عند نيتشه، لا يكره الآخرين، ولا يتعصب ضدهم.

أن غرض الباحث الفلسفي من هذه الدراسة، هو محاولة توجيه الانتباه إلى موقع العقلانية العربية وتياراتها، والتفكير العلمي، وأبرز خصائصه، والعقبات التي تواجهه، كما يراها فؤاد زكريا، الذي يُعده الباحث الأقرب لها من بين المفكرين الذين تناولوا الموضوع.

الجامعة الأردنية

نموذج التفويض

أنا عبدالله محمد عبدالله الخرابشة، أفوض الجامعة الأردنية بتزويد نسخ من أطروحتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبهم حسب التعليمات النافذة في الجامعة.

التوقيع:

التاريخ:

The University of Jordan

Authorization Form

I,Abdallah Moh'd Abdallah ALkharabsheh, authorize the University of Jordan to supply copies of my Thesis/ Dissertation to libraries or establishments or individuals on request, according to the University of Jordan regulations.

Signature:

Date:

المقدمة:

إنّ العقل العربي الذي دخل في حالة من الوهن لقرابة الأربعة قرون، أي الفترة التي تلت العقلانية التي ظهرت فيها الفلسفة الرشدية، دخل في استيقاظ جديد، من خلال تقابله مع العقل الأوروبي، مع نهاية القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، تقابلاً أجبره على الإقرار بصعوبة الواقع، وضخامة التحديات، وشَغَلَ هذا التحدي النُخب الفكرية العربية، للبحث عن الوسيلة القادرة على تجسيد هذا التحدي، وتجاوز محنة الاستسلام، والخروج بخطاب جديد يشكله العقل العربي.

إن الإيمان بسلطان العقل، ومرجعيته، كان الصفة الغالبة، بين التيارات الفكرية العربية المعاصرة، فما من إلى دعوات نهضوية، مختلفة باختلاف الرؤى الفكرية، التي عبرت بمُجملها عن ظهور حركات فكرية، لترسيخ العقل على أرض الواقع، وعبرت عن الوعي الحضاري، وما رافقه من مُتغيرات.

ولتحقيق ذلك، سعى بعض المفكرين العرب، ومن بينهم فؤاد زكريا إلى أن يكون للعقل العربي مكانته وحضوره في التاريخ العربي الحديث والمعاصر. لقد شغلت فؤاد زكريا، قضايا الأمة العربية حاضرها ومستقبلها. وأعطاها حقها من البحث والتحليل والتنظير، وخاصةً قضايا الحرية، والديمقراطية، ومحاربة التسلط، والقهر، والبحث عن سبيل التنمية للأنا في مواجهة التبعية للآخر.

كما عمل فؤاد زكريا، على إيقاظ الوعي بحجم التحديات التي يطرحها العصر الراهن، على عاتق العقل العربي، وتحفيزه على التحرك أكثر، بفاعلية ونشاط دائمين، وصولاً إلى المواءمة بين تراث الأمة، وبين حاضرها، وبما يواجه من عقبات وتحديات، لم يشهدها من قبل.

لقد جاهد فؤاد زكريا، بإصراره على عدم تغييب العقل، وعلى هذا الأساس، أصبحت قضية العقلانية والتفكير العلمي في الفكر العربي المعاصر، هماً كبيراً حَمَلَه فؤاد زكريا طوال حياته، مرةً مُبدياً رأيه، ومرةً أخرى داعياً إلى إعادة النظر في أي مفهوم، وصولاً إلى التصور الأمثل والأقرب إلى الانسجام، وعكس الواقع الراهن لأمتنا العربية.

وانطلاقاً من هذا التقديم الموجز لموضوع الدراسة، ارتأى الباحث طرح إشكاليتها الأساسية تحت عنوان : **العقلانية والتفكير العلمي عند فؤاد زكريا،** بحيث تضمن هذا العنوان أربعة فصول رئيسة: الأول، تحدث عن ملامح العقلانية في الفكر العربي المعاصر، وتضمن

ثلاثة أبواب فرعية، الأول فيها تحدث عن العقل، والعقلانية في الفكر العربي المعاصر. والثاني، تحدث عن تيارات العقلانية في الفكر العربي المعاصر. والثالث، تحدث عن تحديات تطبيق العقلانية في المجتمع العربي المعاصر.

أما الفصل الثاني من الدراسة، فقد تم تخصيصه لدراسة العقلانية في نظر فؤاد زكريا، وجاء هذا الفصل في ثلاثة أبواب فرعية، الأول تحدث عن الفلسفة، والمنهج الفلسفي، الذي رافق رحلة فؤاد زكريا البحثية. والثاني خُصص لرؤية فؤاد زكريا للعقلانية في المجتمع العربي، ودورها في حل قضايا المجتمع العربي ومشكلاته، والتطرق إلى أبرز القضايا التي عالجها فؤاد زكريا. أما الباب الثالث، فقد خُصص لدراسة رؤية فؤاد زكريا لقضية المعرفة بشكل عام، وما هو موقف الإنسان الطبيعي، وأعني بالطبيعي الإنسان باختلاف ثقافته أو دينه أو عرقه أو جنسه أو توجهاته.

أما الفصل الثالث من الدراسة، فقد حمل عنوان التفكير العلمي في نظر فؤاد زكريا، وقد قسّم الباحث الفصل إلى ثلاثة أبواب فرعية: الأول تحدث عن أبرز خصائص المعرفة العلمية، كما يراها فؤاد زكريا، والثاني، تحدث عن أبرز العقبات التي تواجه التفكير العلمي في المجتمع العربي المعاصر. أما الثالث، فقد خصصه الباحث، لبيان رؤية فؤاد زكريا في إرساء أساليب التفكير العلمي في المجتمع العربي المعاصر.

أما الفصل الرابع والأخير، جاء بعنوان السمات التي تميز فكر فؤاد زكريا، وحاول الباحث اختصارها بثلاثة أبواب فرعية: الأول منها تحدث عن النزعة الإنسانية عند فؤاد زكريا. والثاني، عن غياب الاتباعية والتقليد عنده، سواء الاتجاه الأيديولوجي أو الديني أو الفكر الغربي أو أي فكر آخر، أما الباب الثالث والأخير فقد خصصه الباحث لرؤية فؤاد زكريا التحليلية للثقافة العربية ودور المثقف، وبيان رؤيته في الوضع الراهن للثقافة العربية، والمثقف العربي، مع بعض الحلول للمشكلات التي يواجهها كل من المثقف والثقافة.

أما الخاتمة، فتحتوي على دراسة تحليلية لأبرز ما جاء في الدراسة في فصولها الأربعة، وأبرز ما خرجت به الدراسة من نتائج.

ويعتقد الباحث أن المشكلات التي سيتناولها في هذه الدراسة، لها بالغ الأهمية، وكبير الأثر، على المستويين النظري والعملي، على واقع الأمة العربية الراهن، خاصة وأن الدراسة تفتح نوافذ مضيئة، على بعض جوانب الفكر العربي المعاصر، وخاصة فيما يتعلق بالنشاط العقلاني فيه.

ويُمكن القول، أن هناك مجموعة من العوامل الموضوعية، التي حفزت الباحث على اختيار موضوع العقلانية والتفكير العلمي عند فؤاد زكريا، يمكن حصرها في ما يلي:

1. دراسة وفهم موقع الأمة العربية الحالي فكراً وثقافة، سلوكاً وأخلاقاً، علماً وحضارة، وعياً وإدراكاً بما هو واقع، وما يجب أن يكون، مقارنة بحضارة العصر، وخصوصيتها.
2. البحث في القضايا والمسائل التي يتناولها الفكر العربي المعاصر بوجه عام، وفكر فؤاد زكريا على وجه الخصوص، وهي التي تنطلق من التعبير في جوهرها عن واقع الإنسان العربي، ورؤيته المستقبلية.
3. دراسة واقع العقل العربي، الذي أصبح أهله يتغنون بالتراث، بدلاً من تغذيته بروح التجديد والتحديث والمعاصرة، كما نبه فؤاد زكريا في كثير من كتاباته.

الفصل الأول

ملامح العقلانية في الفكر العربي المُعاصر

- مقدمة.
- العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر:
  - العقل والعقلانية.
  - علاقة العقل بالعقلانية.
- تيارات العقلانية في الفكر العربي المعاصر:
  - المصادر الفلسفية للتيارات العقلانية.
  - أبرز التيارات العقلانية.

    العقلانية الإصلاحية.

    العقلانية الليبرالية.

    العقلانية الثورية.

    العقلانية النقدية.

    العقلانية العلمية.
- تحديات تطبيق العقلانية في المجتمع العربي المعاصر.

مقدمة:

إن الإنسان العربي عامياً كان أم مثقفاً، في حالة من الحيرة والتساؤل، عن سر التقدم الهائل الذي حققه الغرب، ولا زالوا يحققونه حتى اليوم، في حين يعيش الفكر العربي المعاصر حالة من الصدمة، جراء الهوة العميقة، التي جعلته يطفو على سطح بحر الحضارة الغربية المعاصرة، في حين غاص الغرب في أعماق هذا البحر، واكتشفوا أسراره العميقة، وأَهّلهم للسير قُدماً، حتى تباعدت المسافات.

هذا الشعور بثقل المحنة، طرح أمام المفكرين العرب، مجموعة من التساؤلات، وحفزهم على البحث عن حلول ناجعة لها، ومع ذلك، لم يستطيعوا الخروج من مصادر الخطاب النهضوي المُقيد بثنائية سؤال الأنا والآخر، هذا السؤال، الذي يمثل الإطار المرجعي لأغلب الأسئلة والإشكاليات، التي يطرحها المفكرون العرب. ومن بين هذه الإشكاليات التي خرجت من رحمها: إشكالية العقل والعقلانية، والإصلاح والثورة، النهضة والديمقراطية، الأصالة والمعاصرة، وغيرها. والتي تُعتبر جوهر أسئلة المفكرين العرب، على اختلاف اتجاهاتهم، عن أمكانية بناء مشروع نهضوي مُعاصر، تماشياً مع الصورة المرسومة في فكر الإنسان العربي عن الآخر، وما رافق هذه الصورة من تقدم تكنولوجي وعسكري وحضاري، وعقلانية علمية، تعكس الوعي الكبير الذي حققه العقل الغربي.

إن هذه المشكلات، وهذه الأسئلة، أرغمت المفكرين العرب، على إعادة النظر في وضعهم الراهن، مما أدى إلى ظهور مواقف عديدة، تجاه العقل العربي، والعقلانية العربية، سواء أكان ذلك من خلال المفاهيم، أو من خلال الجذور والمصادر والتكوين.

1- العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر:

أ- **مفهوم العقل والعقلانية:** لا بد بدايةً، من الإقرار بتعدد مفهوم العقل في الفكر العربي. فالعقل "بوجه عام" هو ما يُميز به الحق من الباطل، والصواب من الخطأ، ويُطلق على أسمى صور العمليات الذهنية بعامة، والاستدلال بخاصة، ويُراد به أيضاً المبادئ اليقينية، التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهي مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلمية[1].

وقد قُسم العقل من قديم إلى قسمين[2]:

---

1 - المعجم الفلسفي (1979)، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ص 120.

2 - المرجع السابق، ص 120.

- العقل النظري، وينّصب هذا العقل على الإدراك والمعرفة.
- العقل العملي، وينّصب هذا العقل على الأخلاق والسلوك.

أطلقت عليه اليونان اسم النوس (Nous). وعند المدرسيين خاصة: العقل هو ما يُعين على التجريد، واستخلاص المعاني الكلية، وهو وسيلة المعرفة، فيدرك الجزئي كما يدرك المعاني العامة[1]. وقد ذهب أرسطو إلى أن هناك عقلاً بالفعل، وعقلاً بالقوة، فأحدهما فاعل، والآخر مُنفعل، ولا يستغني أحدهما عن الآخر. وذهب شُراح العقل المتأخرون، إلى تسمية العقل بالفعل عقلاً فعالاً، وأغدقوا عليه صفات، تسمو به على عالم المادة، وتبرئه من الفناء[2].

وفي الفلسفة الإسلامية، فإن العقول أنواع، منها: العقل الفاعل المُنزه عن المادة، والعقل المُنفعل أو المفعول، وهو العقل الإنساني، الأول خالد باقٍ، يُعد شمس العقول، واحد لا ينقسم، والثاني فانٍ، مُستقبل للنور ومتجزئ منفرد، ثم ينشأ نوع من الاتصال من العقل الأول إلى العقل الثاني، وبهذا الاتصال تتم المعرفة[3].

وقد ذهب الفارابي (874- 950 م)، إلى عدّ العقل الفعال، في نهاية سلسلة العقول الفلكية، وأسماه العقل العاشر الذي يدبّر شؤون الأرض، إذ يقول: " العقل الفعال صورة مفارقه لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً"[4].و"العقل بالقوة، والمعقولات بالقوة، لا بد من وجود فاعل ينقلها من القوة إلى الفعل، وهذا الفاعل، لا بد أن يكون في جوهره عقلاً مُفارقاً للمادة، وهذا العقل المفارق هو العقل الفعال"[5]. أما ابن سينا فقد عده حلقة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة[6]. والعقل المُنفعل يُراد به عند فلاسفة الإسلام والمدرسيين، العقل في تقبله للصورة الذهنية، وقد يسمى أيضاً العقل الهيولاني [7].

أما أبو بكر الرازي (864 - 923 م)، فيفهم العقل بمعنى "الفاعلية"، التي يقوم بها الإنسان بوعي وتدبر، وبمعنى الوظيفة، أو الوظائف كأداة للمعرفة النظرية، وكأداة للسلوك

---

1 - المعجم الفلسفي (1979)، مرجع سابق، ص120.

2 - المرجع السابق، ص120.

3 - أنطوان، فرح (1981)، ابن رشد وفلسفته: مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطوان، قدم لها: أدونيس العكرة، بيروت ص127، 165-172.

4 - الفارابي، أبو نصر (1983)، رسالة في العقل الفعال، تحقيق: م . بويج، بيروت: دار المشرق، ص 21.

5 - البدور، سلمان (2006)، العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ص 57.

6 - المعجم الفلسفي (1979)، مرجع سابق، ص 120.

7 - المرجع السابق، ص 120.

العملي والصناعات، وكل ذلك مقابل الهوى[1]. بينما يُعرّفه التوحيدي (922 - 1023م)، بأنه منظومة التجارب الإنسانية، وكلما كانت تجارب العقل أكثر، كانت النفس أتم عقلاً[2].

ويُحدد زكي نجيب محمود معنى العقل بأنه "هو الحركة التي انتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه، ومن دليل إلى مدلول عليه، ومن مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، ومن وسيله إلى غاية، تؤدي أليها تلك الوسيلة"[3]. وفي تعريف آخر" هو ذلك النمط من أنماط السلوك، الذي يَتَبدّى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية إلى هدف أردنا بلوغه، فليس الهدف المُختار في ذاته عقلاً، لأنه وليد الرغبة وحدها، وليست النقطة التي بدأ منها السير على الطريق عقلاً، لأنها مبدأ مفروض، أما (العقل) بمعناه الدقيق؛ فهو رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة، وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى"[4].

أما فؤاد زكريا فيعرف العقل "بأنه قوة بشرية توضع في مقابل الانفعال أو العاطفة، وهي قوة مضادة للسلطة بشتى مظاهرها، وتسعى إلى التخلص من كل آثار التفكير الأسطوري، ومن الظلم"[5]. وقد حاول فؤاد زكريا، تعريف العقل من خلال مضاداته، وهي ثلاث[6]:

أ- العقل في مقابل العاطفة أو الانفعال، مع أنهما ليسا طرفين يستبعد أحدهما الآخر في الحالات السوية. ومن أمثلة تغليب العاطفة أو الانفعال، هو العصور (الرومانتيكية) ، التي خلفت أزمة للعقل، وعملت على محاربة كل فكر منهجي ومنطقي[*].

ب- العقل في مقابل السلطة، وليس المقصود هنا تقابل السلطة الحكومية أو القانونية، بل بمعنى " الأثورتي"(Authority)، أي التقابل الذي ينصب على الطريقة أو المنهج، وفي حالة خضوع الفكر أو الإنسان إلى سلطه تعلو عليه، بينما يرتكز خضوع الإنسان للعقل على الموارد الإنسانية وحدها. وللسلطة معانٍ عدة: كسلطة العُرف، أو القبيلة، ولكن أشهرها سلطة الوحي الديني، لأنها إلهية، وعقل الإنسان في مقابلها ضعيف وناقص في نظر الكثيرين.

---

1 - الألوسي، حسام محي الدين (2005)، حول العقل والعقلانية العربية: طبيعة ومستقبلاً وتناولاً، عمان: دار القدس للنشر والتوزيع، ص 182-183.

2 - أبو حيان التوحيدي (2009)، المقابسات، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط3، ص 121.

3 - محمود، زكي نجيب (2009)، تجديد الفكر العربي، مقالة: قيمة العقل في تراثنا، عمان: وزارة الثقافة الأردنية، ص 310.

4 - محمود، زكي نجيب (1976)، ثقافتنا في مواجهة العصر، مقالة: الحضارة وقضية التقدم والتخلف، القاهرة: دار الشروق، ص 204.

5 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الإسكندرية: دار الوفاء للنشر والتوزيع، ص 13.

6 - الألوسي، حسام محي الدين (2005)، مرجع سابق، ص 300-301.

* - هناك من ادعى بوجود قوى تعلو على منطق العقل إلى لب الأشياء، بينما لا يدرك العقل سوى العلاقات الخارجية بين الظواهر، مثل مبدأ الإرادة عند شوبنهور، والحدس عند برجسون، و إرادة القوة عند نيتشه، والحياة عند دلتاي.

ج- العقل مقابل الأسطورة، فقد كانت الأسطورة بديل العقل، ولا زالت، بسبب ضعف إمكانات الإنسان الفكرية، وعجزه عن إيجاد إجابات شافية لكثير من الأسئلة التي يحتاجها في حياته اليومية، ولكن وجدت لها في العصور الحديثة أنصاراً كمقابل للعقل، بما يسمى باللاوعي، وتمثلها المدارس التي تحمل ذات الاسم: " اللاوعي"[**].

بينما يرى سبيلا و بنعبد العالي " أن العقل ليس مفهوماً محدوداً، وهو ليس مجموعة من المبادئ المطلقة، التي تعلو على التاريخ، وتتعالى على الجدال والحوار. إن العقل، بالأولى، فعالية وجدل، وهو قدرة على القيام بعمليات تبعاً لقواعد، إنه تقنيات ذهنية تختص بها ميادين معينة للتجربة والمعرفة، وهذه القواعد والتقنيات تتغير، بدلالة الموضوعات التي تنص عليها، واللغة التي تستعملها، وهي تتوقف على المستوى التقني لتطوير العلوم، وترتبط بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات، كما تتحدد بالعلائق التي تربط الثقافات"[1].

بينما يرى الجابري، أن معنى العقل في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي، يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق. حيث نجد هذا واضحاً، في مختلف الدلالات التي يعطيها القاموس العربي لمادة "ع.ق.ل"، حيث يكاد يكون الارتباط بين تلك الدلالات، وبين السلوك الأخلاقي عاماً وضرورياً. ففي حالة الفكر العربي، تتأسس المعرفة على الأخلاق، ويمكننا القول، إن "العقل العربي" تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء، ونقصد بالنظرة المعيارية، ذلك الاتجاه في التفكير، الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم، التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومُرتكزاً. وهذا في مقابل النظرة الموضوعية، التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية، وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها. أن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص، والمجتمع، والثقافة، صاحب تلك النظرة. أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية، لِتُعيد بناءه، بشكلٍ يبرز ما هو جوهري فيه[2].

أما **العقلانية**، فقد عرفها العرب، بمعنى الإيمان بالعقل، وبقدرة الإنسان على بيان ما خفي من أسرار الطبيعة. وذلك بعد اطلاعهم على الفلسفة اليونانية، وإلمامهم بمضامينها،

** - مثل: جوانب من نظرية التحليل النفسي، وبعض المذاهب الفنية الحديثة المتأثرة بها.

1 - سبيلا، محمد و بنعبد العالي، عبد السلام (2003)، العقل والعقلانية، سلسلة دفاتر فلسفية 9 – نصوص مختارة، المغرب: الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ص 5.

2 - الجابري، محمد عابد (1984)، تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، ص 17- 34.

والاستفادة منها في علم الكلام للدفاع عن العقيدة لديهم[1]. أما العقلانية الحديثة بمعنى "الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة، والاقتناع بقدرة العقل على بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر"[2]؛ أي الإيمان بكفاية العقل، واستقلال مرجعيته، واستثناء الوحي من مجال البحث العلمي، والتفكير العلمي المُنضبط، قد عرفها العرب من خلال اتصالهم بالفكر الغربي، واطلاعهم على مذاهبهم الفكرية التي برزت منذ عصر التنوير، وحتى يومنا هذا[3].

وقد أستخدم مفرد " العقلانية" في الفكر العربي، خلال المائة عام الأخيرة، بثلاثة معانٍ رئيسة، أولها: اعتباره مرادفاً لمُصطلح العلم. وأكثر مستخدمي هذا المصطلح، هم الأشخاص الذين يعنون بالعلم، والبحوث العلمية في العلوم البحتة والتطبيقية، والتي ظهرت فيها بالتجربة، وتطور أدوات البحث وآلياته، مُستجدات غيرت صورة العالم، أو رؤيته. أما المعنى الثاني: الذي تلا المعنى الأول في الظهور، ذو أبعاد أيديولوجية أوضح، وهو أدنى إلى (Rationalism) المعروفة عند ماكس فيبر (M.Veber)؛ ويعني اللجوء إلى المشاهدات والوقائع في النظر إلى قضايا المجتمع والدولة، والإفادة من التجارب الغربية في هذين الشأنين، وما يتعلق بهما في إدارة الشأن العام (فصل الدين عن الدولة)، والابتعاد في الفكر والعمل، عن الميتافيزيقيات والموروثات، وصولاً إلى اعتناق أيديولوجيا التحديث والحداثة. لذلك درج العلمانيون التقدميون، على قرن العقلانية، بالثورة العلمية في القرن التاسع عشر من جهة، وبالتنوير من جهة ثانية، إشارة إلى ما عُرف بعصر الأنوار في أوروبا، في القرن الثامن عشر. أما ثالث معاني العقلانية: فهو يعني اللجوء إلى ربط الأسباب بالمُسببات، والإصغاء إلى العملي والواقعي، في المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، دونما أيديولوجيا حاكمة، ودونما ربط هذه بمذهب فكري، أو نزوع ثقافي مُعين، وإن قيل أحياناً بارتباطها بالمصلحة، وقد درج عدة كتاب إلى استخدامه في العقود الأخيرة[4].

أما فؤاد زكريا، فإنه يُعرّف العقلانية: بأنها ليست السير وراء ذلك العقل الجاف، المتعالي عن أمور الحياة، ومشكلات الناس الواقعية، أو الذي يدّعي الثبات ويتهم كل شيء عداه بالتغيّر والزوال والفناء، أو الذي يزدري المشاعر والأحاسيس الإنسانية، ويتجاهل الانفعالات

---

1 - محافظة، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، في : حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر – بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 225 .

2 - الجابري، محمد عابد (1984)، تكوين العقل، مرجع سابق، ص 25.

3 - محافظة، علي (2005)، مرجع سابق، ص 225 .

4 - السيد، رضوان (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، في : حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 71-72 .

والعواطف، على زعم أنها ترتبط بالقلب والتحول وعدم الاستقرار. وإنما السير وراء العقل الذي يندمج في الحياة، ويُسخر نفسه لخدمتها، ويحقق ذاته في أكمل نحو، بالتغلغل في مشكلاته. وهكذا فإن العقلانية بنظر فؤاد زكريا هي التي تُعنى بـ (العقل)، الذي يعترف بالتطور والنمو، في كل ظواهر الكون والحياة والمجتمع، ويعمل من أجل كشف مسارات هذا التطور والنمو، والاهتداء إلى دروبه ومسالكه المعقدة، جامعاً بين الثبات والتغيّر، في مُركّب يعلو على التناقض، ويمكّن من معرفة الحقيقة[1].

ب- علاقة العقل بالعقلانية:

ليس بالإمكان عزل أشكال العقلانية عن أدوات العقل، والموضوعات التي ينصب أهتمامه عليها، واللغة التي يستخدمها. ولا معنى للعقلانية خارج التجربة والفعالية والتاريخ واللغة؛ فاللغة قدرة تفرض قبولها ومعاييرها على العقل، وهي قوة ملازمة للعلائق الاجتماعية، وآداه سلوك وتصرف، تشترط الفضاء العمومي للجدل والحوار[2].

وحياة العقل هي حياة الصراع، والحاجة التي تقبل باختلاف الآراء وتضاربها. فلا عقلانية من دون حوار مفتوح، ولا عقلانية من غير انفتاح على الآخر، وتفتّح المستقبل، ولا عقلانية، إلا إذا سلمنا أن جميع الأسئلة والقضايا، يمكن أن تكون موضع جدال مفتوح ومتناقض[3].

وهكذا، يُفهم من كلمة "العقلاني Rationalist" عموماً، الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيداً خاصاً، ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل، والمحاجَّة العقلية وأهميتها. ويشجب بعض العقلانيين الحواس؛ بوصفها مجالاً فطرياً للشبهة، وأساساً غير جدير بالثقة لطالب المعرفة. بينما يُسلّم سواهم، أن التجربة الحسية، هي بمعنى ما، ضرورية لظهور المعرفة البشرية، ويصرون مع ذلك، على أنها لا يمكن أن تكون كافية بحد ذاتها[4].

ولهذا، تؤمن العقلانية المعاصرة، بدينامية العقل الجدلية، وبحوار العقل والتجربة، وبانفتاح كل منهما على الآخر، إلا أنه حوار تكون فيه المبادرة دائماً للعقل، وليس للتجربة. لذا، فالعقلانية المعاصرة هي عقلانية سجال، المفاهيم فيها خلاصة نقد المفاهيم، وحصيلة الانتقادات

---

1 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الإسكندرية: دار الوفاء للنشر والتوزيع 5-6.

2 - سبيلا، محمد و بنعبد العالي، عبد السلام (2003)، العقل والعقلانية، سلسلة دفاتر فلسفية 9 – نصوص مختارة، المغرب: الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ص 5.

3 - المرجع السابق، ص 5.

4 - كوتنغهام، جون (1997)، العقلانية: فلسفة متجددة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ص 13-17.

الموجهة إلى المفاهيم السابقة[1]، وتؤمن بتاريخية[*] (Historicity) العقل[2]. وهذا يعني، أن للعقل تاريخ، وسجل تُكتب على صفحاته، مختلف المراحل الأثرية التي مرّ بها، عبر تغيّر المذاهب، وتطور العلوم، والأوضاع الاجتماعية والتاريخية[3]. وبالتالي أصبحت العقلانية مفهوماً كلياً يشمل الكون، والحياة، والماضي، والمستقبل[4].

وتُجمع الأيديولوجيات العربية المعاصرة، الليبرالية والقومية والماركسية والإسلامية المستنيرة، على أن العقلانية هي طريق التقدم[5]. وتعم العقلانية قضايا الثقافة، والمنهج والتراث، ومناهج القراءة والتأويل، بين الثقافتين العربية والغربية، وإشكال الهوية والعالمية، والشرق والغرب. ولا وجود لعقلانية خالصة، ولا لعقل دون عقل. فاللاعقل جزء من مكونات العقل، وفائدته في الجوانب الفنية. وتكمن خطورته في توظيفه الأيديولوجي، كما يفعل بعض المعاصرين مع المعتزلة وابن رشد، وبعض الماركسيين مع ابن خلدون[6]. فالعقلانية هي نضال اجتماعي وسياسي يبدأ من الواقع وليس الفكر[7].

وتُعد العقلانية العربية إحدى ركائز المشروع الحضاري العربي[8]، والعقلانية غير العقلنة، فالعقلانية منهج. أما العقلنة، فهي تطبيق وتحقيق العقل في الترشيد، وهي ليست مجرد رؤية، بل ممارسة في شتى نواحي الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية[9].

2- تيارات العقلانية في الفكر العربي المعاصر:

أ- المصادر الفلسفية للعقلانية في الفكر العربي:

المصادر لا تعني الجذور وحدها، بل المصادر والتكوين، الجذور والنتائج، البدايات والنهايات، فالمصادر لم تعد مصادر فقط، بل تحولت إلى نتائج، بعد أن تم تفعيلها في الثقافة

---

1 - يفوت، سالم (1989)، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، بيروت: دار الطليعة، ط2، ص 87-88.

* - مفهوم التاريخية: دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الزمان وتعاقب السنوات. أركون، محمد (1986)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي- المركز الثقافي العربي، ط2 ، ص 23.

2 - يفوت، سالم (1989)، المرجع السابق، بيروت: دار الطليعة، ط2، ص 90.

3 - المصباحي، محمد (1995)، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، ص 59.

4 - السنوسي، صالح (2000)، العرب من الحداثة إلى العولمة، القاهرة: دار المستقبل العربي، ط1، ص 73.

5 - انظر: الجابري، محمد عابد، و جعيط، هشام، و تيزيني، طيب، وفرح، نادية رمسيس (1989)، في لقاءات قابس (2)، تونس : منشورات مهرجان قابس الدولي.

6 - الجابري، محمد عابد (1989)، الثقافة والمنهج والتراث، في لقاءات قابس (2)، تونس: منشورات مهرجان قابس الدولي، ص 9-37.

7 - جعيط، هشام (1989)، آراء ومواقف في الثقافة العربية، في لقاءات قابس (2)، تونس: منشورات مهرجان قابس الدولي، ص 61-72.

8 - العقلانية العربية والمشروع الحضاري (1992)، الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ص 321 - 338.

9 - المرجع السابق، ص 5-9.

العربية المعاصرة، وإذا كانت المصادر تأتي من التاريخ، فقد تحولت هذه المصادر إلى بُنى ثقافية مستقلة عنه، ومؤثرة فيه[1].

ولا تعني المصادر أيضاً، النقل من الداخل أو الخارج، بل حاجة الواقع العربي المُعاصر، ومتطلباته التي يتم إشباعها بالبحث والمتابعة، الداخلية والخارجية، فالواقع هو الباعث على استدعاء المصادر، والحاضر هو من يستلهم الذاكرة البعيدة، في التراث الإسلامي القديم، أو الذاكرة القريبة، في تراث الغرب المُعاصر[2].

ويرى حليم بركات، تنوع العقلانية في الثقافة العربية، تنوعاً هائلاً من حيث المصادر، فيرى أن هناك ستة أنواع من العقلانية هي:

أ- العقلانية التي تعتمد على العلوم الدينية النقلية، وهي عقلانية تعتمد القياس المنطقي، على مثال سابق، متمسكة بالموروث، على أنه الحقيقة التامة الأزلية، فتتخذه مرجعاً وحيداً في الحكم على الأشياء والأمور، حكماً فاصلاً وقاطعاً لا رجعة فيه.
ب- العقلانية النقدية التحليلية، وهي تعتمد على مبادئ وقناعات نسبية، مستمدة من التعامل مع الواقع التاريخي الاجتماعي، وتتخذه مرجعاً أساسياً في البحث عن الحقائق الإنسانية، معتبرة أن المعرفة مجهود إنساني باستمرار. وقد نتج عن هذه العقلانية المرتبطة بمخيلة إبداعية، التحول في الثقافة كنقيض للثابت، الذي ينتجه النوع الأول من العقلانية.
ج- العقلانية التأويلية، وهذه العقلانية تنطلق من رمزية الموروث، أي من اعتبار الموروث رموزاً يمكن إعادة تفسيرها، على ضوء الواقع وتبدل الظروف، وتعزز الاجتهاد وتُصر عليه، وتعمل على التوازن بين النص والواقع والكلمة والإنسان والماضي والحاضر والمستقبل.
د- العقلانية الآنية، وهي تُشير إلى انشغال الإنسان بالحاجات والأمور الحالية والمباشرة، فيقتصر اهتمامها على البحث الدائب بالأسباب، والنتائج اليومية، بغض النظر عن التخطيط للمدى البعيد.
ه- العقلانية التي هي ردة فعل لا غير، فتسلك فيها الجماعات، الاتجاهات والأساليب المعاكسة، لتلك التي تتمثل بها قوى مضادة. وتتجلى هذه العقلانية في الواقع العربي، من خلال مواجهتنا للتحدي الغربي.
و- العقلانية المُستغربة، وهذه العقلانية، تتوازى مع العقلانية السابقة، ولكنها تعكسها في الرؤى، إذ تتبنى هذه العقلانية ثقافة الغرب، معتبرة وحسب منطقها الخاص - بالإضافة إلى مصالحها

1 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر،في : حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر – بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ص 23.

2 - المرجع السابق، ص 23.

الخاصة - أن التفوق الغربي حصل نتيجة لتفوق ثقافي، ومحاربة الغرب بسلاحه، باعتباره هو السلاح الأقوى[1].

إلا إن بركات يعود إلى القول، أن هذه الأنواع الستة من العقلانية، ليست جميعها في الواقع عقلانية بالمعنى الصحيح للعقلانية، بل أقرب إليها. وقد يكون ذلك صحيحاً على الأقل شكلياً، ولكن، لا بد من الاعتراف، أن لكل نوع من الأنواع الستة السابقة، فرضياتها ومنطقها وملاحظاتها وبراهينها وقياساتها ومناهجها الخاصة[2].

بينما يرى الألوسي، أنه لا توجد عقلانية مُطلقة، بل عقلانية مكونة تاريخياً، ومرتبطة بزمان وأحوال. أما العقلانية المُطلقة، فتوجد على مستوى المثال والأنموذج، أي وجوداً نظرياً. ويمكن القول: إن لكل عصر، أو مدة تقصر أو تطول عقلانيته، بل ربما لكل فيلسوف قياسه الخاص للعقلانية، والكل يعتقد أنه يملك الصحيح والوحيد في ذلك، وكل واحد يعتبر الآخر خارجاً عن حدود المعقول، وحتى ضمن المذهب الواحد، بحيث يكفر التلميذ أستاذه في كذا مسألة[3].

ويرى الألوسي، أن أنواع العقلانيات، على المستوى العقلي والبشري العام، المتوافر منها في بنيتنا العقلانية منذ تكوينها إلى اليوم هي[4]:

أ- عقلانية دينية تجاوزية أو متعالية، تتجاوز العقل وتسفهه، وترى في السري والغامض واللامُفسر، وفي الإذعان للغيبي بدون نقاش، منتهى العقلانية، ولها شعبتان: عقلانية تجاوزية صوفية، تعتمد على الحدس، أو الذوق، أو المعرفة اللادينية، وأخرى عقلانية نصية. هذه العقلانية التجاوزية متوفرة بشكليها، بل هي الغالبة على العقلانية عبر تاريخنا، وإلى اليوم.

ب- عقلانية دينية مفتوحة أو مرنة: وترى هذه العقلانية أن الدين والعقل والشريعة والفلسفة لا يتضادان، ولكنها – في ذات الوقت- تنطلق من مسلمة أن الدين أو الوحي، هو الذي يحدد ويقود العقل[*].

---

1 - بركات، حليم (2003)، أنواع العقلانية في الثقافة العربية، في: العقلانية وانتقاداتها، سلسلة دفاتر فلسفية 10– نصوص مختارة، أعداد وترجمة: محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، المغرب: الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ص 93- 94.

2 - المرجع السابق، ص 94.

3 - الألوسي، حسام محي الدين (2005)، حول العقل والعقلانية العربية: طبيعة ومستقبلاً وتناولاً، عمان: دار القدس للنشر والتوزيع، ص 20-21.

4 - المرجع السابق، ص 22- 24.

* - أبرز ممثليها الكندي الفيلسوف والمعتزلة وآخرون.

ج- عقلانية لاهوتية: تعتمد على العقل فقط، لكنها تعترف بأهم فكرة دينية؛ وهي الإقرار بوجود موجد ومُنظم لهذا الكون، وربما وجود خلود روحي، وعالم آخر بعد الموت[**]. وهناك عقلانية لاهوتية أخرى، تعتمد على العقل أيضاً، لكنها لا تراه مُناقضاً للنصوص والعقائد الدينية، إذا فُهمت من الباطن، أُولت بمستوى الخطاب الفلسفي، وليس العامي، ويمثل ذلك معظم فلاسفتنا تقريباً.

د- عقلانية علمانية: تقول بفصل الديني عن الدنيوي، وحصر الدين في علاقة فردية، بين الإنسان وربه، وبشكل قريب من دعوات الإصلاح الديني الأوروبي.

ه- عقلانية عقلية خالصة: تتجاوز كل سلطان، أو سلطة سوى سلطة العقل، وهذه ثلاثة أقسام: الأول، عقلانية شكيّة، منهجها الشك، ولا شيء مقدس، ولا تقبل شيئاً، إلا بعد عرضه على العقل، والتمحيص الدقيق. والثاني، عقلانية تجريبية، أو وضعية، ترفض ما لا يُدرك بالحس، وترفض الميتافيزيقا، وتبشّر بانتهاء دور الدين، والفن، والفلسفة، وتُبقي على العلوم الموضوعية، وعلى مهمة تحليل اللغة، والكلام الفلسفي، تحليلاً لغوياً منطقياً، كأقصى مهمة لفلسفة اليوم والمستقبل. والثالث، العقلانية النفعية أو الذرائعية. ويوجد ممثلون لها في مسائل محددة؛ مثل موقف ابن رشد من قبول فكرة المعاد الدينية، على أساس ذرائعي، ولأغراض دينيه بحته[1].

و- العقلانية الحقوقية: ويُقصد بها تأكيد لوائح هيئة الأمم، ومنظماتها العالمية الأفق، على حقوق الفرد، في الاعتقاد والرأي الفردي، بلا قيد أو شرط.

ويتفق حنفي[2] مع بعض ما ذهب إليه الألوسي، إذ يرى، أنه ظهرت عدة تيارات عقلانية في الفكر العربي المعاصر، امتد كلُ منها على مدى خمسة أجيال، ينحسر بعدها جيلاً بعد جيل، حتى تصبح النهايات غير البدايات، وربما نقيضها[3]. وكان لكل تيار عقلانيته التي اتسمت به، فالعقلانية الليبرالية حاولت تأسيس الحرية، على مُقتضيات العقل. والعقلانية الإصلاحية، حاولت فهم الدين فهماً عقلانياً. والعقلانية العلمية، اعتبرت أن نموذج العقل هو العقل الطبيعي، المرتبط بالحس والواقع[4].

** - أبرز ممثليها الرازي الطبيب، وأبو العلاء المعري، وابن الديوندي وآخرون.

1 - انظر: ابن رشد (1978)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله، في: فلسفة ابن رشد، بيروت. (المسألة الخامسة، من الفصل الرابع ص133، و أول الفصل الرابع، ص 78 وما بعدها عن الجهة والجسمية بالنسبة لله)

2 - انظر : دراسات حسن حنفي في هذا الموضوع: حنفي، حسن (1998)، هموم الفكر والوطن، ج 2، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.. و دراسات فلسفية (1988)، دار الأنجلو المصرية، ص 177- 190.

3 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 25.

4 - المرجع السابق، ص 25.

ويرى حنفي، أن أياً من التيارات العقلانية، في الفكر العربي المعاصر، تعتمد على مصدرين: التراث الإسلامي، كمصدر داخلي، يمتد في جذور العقلانية القديمة. والتراث الغربي، كمصدر خارجي، يمتد في جذور العقلانية الحديثة، مع تباين في النسب. فالعقلانية الإصلاحية كانت أكثر قرباً إلى المصدر التراثي الإسلامي، منه إلى التراث الغربي. والعقلانية الليبرالية، حاولت الجمع بين المصدرين: الداخلي القديم والخارجي الحديث، بنوع من التعادل والمساواة. أما التيار العلمي، فقد كان أقرب إلى العقلانية العلمية الغربية الحديثة، منه إلى التراث الإسلامي[1].

ومهما يكن من تقديم سابق، إلا أن العقلانية – بشكل عام- قد اتسعت حتى غدت تضم كل شيء، واستُعملت كشعار أكثر منها كمفهوم، خاصة في الفكر العربي المعاصر، الذي ما زال يغلب عليه الطابع الفكري العام، في المنابر العامة، ولم يتحول بعد إلى مفاهيم محددة، أو فكر دقيق، فما زال الخطاب الإنشائي هو الغالب، ويعتبر أحد تحديات الفكر العربي نفسه، إن لم يكن أكبرها جيلاً بعد جيل[2].

ب- أبرز تيارات العقلانية في الفكر العربي المعاصر:

بعد عرض ما تقدم، عن مصادر العقلانية في الفكر العربي المعاصر، قد يصح الحديث عن (عقلانيات) في الفكر العربي المعاصر، لا عن عقلانية واحدة، كما جرت العادة، وذلك بسبب التعدد الكبير في صور تلك العقلانيات، في الفكر العربي المعاصر، على نحو فاضت فيه، عن حدود التيارات التي ارتبطت بها، في التـأليف العربي المُنشغل بقضايا تاريخ الفكر[3]. في حين يُفضل البعض القول "عقلانية" بدلاً من عقلانيات، بحجة أن هناك قاسماً مُشتركاً، يشمل كل هذه العقلانيات، وهو كونها عقلانية لاهوتية، وبشكل أوسع: مثالية روحية لا مادية[4].

وفي ما يلي، استعراض لأبرز تيارات العقلانية في الفكر العربي المعاصر، وأبرز روادها، ومُنطلقاتها الفكرية:

---

1 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 25.

2 - المرجع السابق، ص 26.

3 - بلقزيز، عبد الإله (2005)، نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، في: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر– بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 278.

4 - الألوسي، حسام محي الدين (2005)، حول العقل والعقلانية العربية: طبيعة ومستقبلاً وتناولاً، عمان: دار القدس للنشر والتوزيع، ص 14.

أولاً: العقلانية الإصلاحية:

نشأ التيار الإصلاحي الإسلامي، كنتيجة مباشرة لإطلاع المفكرين العرب والمسلمين على حضارة الغرب، واتصالهم المباشر بهم. وتعثر عليه في نصوص مفكري الإصلاح، في القرن التاسع عشر، ومفكري ما سميَّ باسم" الإصلاحية المستأنفة"، في القرن العشرين[1]. ومع أن الإصلاحية الإسلامية، بقيت تستمد مفرداتها من المنظومة الفكرية الإسلامية الموروثة، وتَستعير الكثير من المفاهيم الفقهية، ومفاهيم السياسة الشرعية، من رؤيتها لمسائل السياسة والاجتماع، ولم تضع نفسها خارج الاستمرارية التاريخية للإسلام كمرجع، إلا أنها لم تكرر المعرفة الإسلامية التقليدية، بل عملت على بث حيوية ما شهدتها منذ فترة التأصيل والتقعيد، وفتحها على رؤية عقلانية وعصرية، لقضايا المجتمع والدولة والفكر، ومحاولتها تقديم رؤية جديدة للإسلام، تؤلف بينه وبين العصر، وبين الإيمان وبين العلم، وتتجاوز الفهم النصي الجامد لتعاليمه، خارج مقتضيات المكان والزمان[2].

وقد حاولت هذه العقلانية، فهم الدين فهماً عقلانياً؛ من خلال تأصيل ذلك الفهم في التيارات العقلانية، في التراث القديم، عند كل من المعتزلة وابن رشد. وبدأت هذه العقلانية، في الفكر العربي المعاصر، من خلال حركة إصلاحية، عند محمد عبد الوهاب، في شبه الجزيرة العربية، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، تياراً نصياً لا عقلياً، وقد سعت إلى تنقية العقيدة الإسلامية، من الخرافات والأساطير والشوائب، التي علقت بها في فترة الركود والانحطاط، التي ألمّت بالمسلمين، منذ القرن الرابع عشر حتى ذلك الحين، وسعت إلى العودة بالإسلام إلى نقائه الأول، كما كان في عصر النبي، وفي عصر خلفائه الراشدين، وسارت من بعده الحركات الإصلاحية السلفية الأخرى[*] على ذات النهج[3]. وفي الشام، بدأت حركة إصلاحية، لا تعتمد على تحليل العقل، بل على تحليل ظاهرتي الاستبداد والفتور، أي استبداد الحكام، وفتور المحكومين[4].

ويُعتبر الشيخ الأزهري رفاعة رافع الطهطاوي (1801- 1873) من أوائل رواد هذا التيار، حيث قضى في باريس خمس سنوات (1826-1831)، تعلم خلالها الفرنسية، وأولى

---

1 - انظر: بلقزيز، عبد الإله (2002)، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية.

2 - بلقزيز، عبد الإله (2002)، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص 279.

* - مثل: الحركة السنوسية في ليبيا، والمهدية في السودان، ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن.

3 - محافظه، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، في: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر – بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 227.

4 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 27.

العقل جُلَّ اهتمامه فقال: "إن الله سبحانه وتعالى، جعل القلب النوراني، في القلب الإنساني، مرآة للمعارف الفاصل، يُميز به بين الحق والباطل... فالعقل النيّر، رسول قبل واسطة النبي المُرسل..."[1]. و"العقل هو الوسيلة الوحيدة في التصور والتصديق، وتمييز الحقائق على وجه دقيق نميق، وإذا كان حاداً ذكياً متوقداً، يخترع ويُبدع كل قريحة، فالعقل الواسع يدرك العلاقات المتولدة من الأشياء، ومن أول وهلة يحفظ فروعها ومُتشعباتها، وينسبها إلى أصل واحد، ومركز عمومي يجمعها"[2].

وتُعد المدرسة الإصلاحية، الأكثر تأثيراً واعتمادا على العقل، هي المدرسة المصرية، التي أسسها جمال الدين الأفغاني (1838-1897) وتلاميذه[*]، والتي انتهت إلى جماعة الإخوان المسلمين[3]. فقد جاء الأفغاني إلى مصر، في سبعينيات القرن التاسع عشر، ليؤكد على التيار العقلاني، فنادى إلى تحرير الفكر الديني، من سجون التقليد، وفتح باب الاجتهاد، ونادى "بالقياس (الاجتهاد) على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجات الزمان وأحكامه"[4]. كما نادى بالتوفيق بين العلم والإيمان، واللجوء إلى التأويل، إذا ما برز خلاف بينهما. كما دعا فقهاء المسلمين إلى الاطلاع على التيارات الفكرية الحديثة، وقبول ما يخالف عقيدتهم، بالحجج والبراهين العقلية المنطقية. كما دعا إلى الإصلاح الديني، باعتباره الطريق إلى التمدن الحقيقي، فقال: "حركتنا الدينية، هي اهتمامنا بخلع ما رسخ في عقول العوام والخواص، من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية، على غير وجهها الحقيقي"[5]. كما كان مُدافعاً عن الإسلام، في جدل حاد مع أرنست رينان Ernest Renan حول الإسلام والعلم[6].

وفي رد الأفغاني على الدهريين[**] يقول: "إن سعادة الأمم تتم بعدة أمور منها: صفاء العقول من كدر الخرافات، وصدأ الأوهام، فلو تدنس العقل بعقيدة وهمية، لقامت حجب كثيفة

---

1 - الطهطاوي، رفاعة رافع (1973)، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتعقيب : محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 284.

2 - المرجع السابق، ص 417-418.

* - محمد عبده و رشيد رضا وحسن البنا.

3 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 27.

4 - المخزومي، محمد (1931)، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، بيروت: المطبعة العلمية، ص 178- 179.

5 - المرجع السابق، ص 161.

6 - محافظه، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 228.

** - في التاريخ العربي هناك أدلة على وجود ملحدين قبل الإسلام باسم آخر وهو الدهريين، الذين كانوا يعتقدون بقدم العالم، وأن العالم لا أول له، ويذكرهم القران بقوله: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون" (24) الجاثية، لذا فقد ألف جمال الدين الأفغاني كتاباً للرد على الملحدين المعاصرين وأسماه "الرد على الدهريين".

بينه وبين الواقع، وقد توقفت خرافة العقل، عن حركته الفكرية، فيصدق كل وهم وظن، مما يُبعده عن الكمال"[1].

وعلى ذات النهج، سار تلميذ الأفغاني، الشيخ محمد عبده (1849- 1905)، الذي دعا إلى التجديد في الإسلام، ورأى أن المجتمع المثالي هو من يسوده العقل، والمسلم الحق هو الذي يعتمد على العقل، في شؤون الدنيا والدين. والمجتمع الصالح، هو الذي يقبل أوامر الله، ويتمثل لها، ويفسرها تفسيراً عقلياً، وفقاً للصالح العام، داعياً إلى تطهير الإسلام، من البدع والضلالات، والعودة به إلى نقائه الأول. وإلى إعادة النظر في المذاهب الإسلامية، في ضوء الفكر الحديث، والتوفيق بين العلم والدين. كما يرى، أن للعقل حدوداً لا يجوز أن يتعداها. لذا، فهو لا يذهب بالعقلانية إلى أقصى حدودها. وكان أول من نبّه إلى "نشأة الاختراع في الرواية والتأويل"، وأرجعها إلى الانقسام الذي حدث بين المسلمين، على أثر مقتل عثمان، واستيلاء الأمويين على السلطة. ودعا إلى عدم الأخذ بالأحاديث الآحاد؛ إذا ما خالفت القرآن أو العقل[2].

ومن ثم جاء قاسم أمين (1856- 1908)، تلميذ محمد عبده، الذي آمن بتعرية الفكر الديني عند المسلمين، والبحث في أسباب تخلف المجتمع الإسلامي، وأرجعها إلى الجهل بالعلوم، والجهل الذي يبدأ بالأسرة، وبعلاقة الرجل بالمرآة، والمرآة بالطفل. وقد عزا اضطهاد المرأة، إلى الاستبداد السياسي في المجتمعات الإسلامية[3]. كما بحث في المُعتقدات والمُسلمات الشائعة عند المسلمين، وأكد أن علم التشريح وعلم النفس، يثبتان أن المرأة مساوية للرجل، كما نادى بحريتها الفكرية، واستقلال إرادتها وعملها[4].

أما خير الدين التونسي (1810- 1890)، فقد دعا إلى إدخال ألإصلاحات والتنظيمات في الدول الإسلامية، مُتأثراً ب أدولف ثير Adolph Their، ومونتيسكيو Montesquieu. ورأى أنه لا بد من اقتباس المؤسسات الأوروبية، التي لا تُعارض جوهر العقيدة الإسلامية[5].

وقد تناول عبد الرحمن الكواكبي (1849-1902)، المجتمع الإسلامي، وأسباب تخلفه بشيء من التفصيل، مُحللاً العوامل الدينية، والسياسية، والتربوية، والأخلاقية لهذا التخلف،

1 - الأفغاني، جمال الدين (1960)، الرد على الدهريين، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكاملة، تحقيق محمد عماره، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ص 173-176.

2 - الشرقي، عبد المجيد (1991)، الإسلام والحداثة، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، ص 55 و 94.

3 - أمين، قاسم (1928)، تحرير المرأة ، القاهرة: محمد زكي الدين، ص 120.

4 - أمين، قاسم (1987)، المرأة الجديدة ، القاهرة: سينا للنشر ، ص 47،31-54،48.

5 - التونسي، خير الدين (1990)، أقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك، تمهيد وتحقيق: المنصف الشنوقي، تحقيق النصوص، أخبار وأمصار، مج 1، تونس: المؤسسة الوطنية، بيت الحكمة، ص 123-127.

مُشخصاً أثر الحكم الاستبدادي في حياة الناس، السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، فكان الأول في هذا الميدان[1].

كما تناول مصطفى عبد الرازق (1947-   )، المكانة الرفيعة التي يحتلها العقل في الإسلام، ودحض مزاعم إرنست رينان، القائلة إن الفلسفة الإسلامية لم تكن إسلامية ولا عربية[2].

وقد دعا علال الفاسي (1907- 1974)، إلى أحترام العقل، والحرية، والدعوة إلى التقدم، ورفض الوساطة بين العبد وربه، موجهاً نقده للفكر الإسلامي، والمجتمع الإسلامي[3]. داعياً إلى استقلال العلم عن الدين، وتجنب التوفيق بينهما، معللاً ذلك، "أن ميدان الدين داخل الإنسان، بينما ميدان العلم في مواطن التجربة، من مظاهر الحياة، ففكرنا الديني، لا يمكن إلا أن يكون مؤيداً لاستقلال منطقة العلم، بشرط أن لا تحاول النفاذ إلى ما ليس لها في الميادين..."[4]. ويُعد الفاسي الإسلام دين العقل، مع دعوته إلى الإصلاح والتحديث[5].

ويُمثل حسن حنفي (1935-   )، اتجاهاً عقلانياً تنويرياً جديداً (اليسار الإسلامي)، حيث يرى أن علم الكلام عند المسلمين القدامى، هو "تاريخ الأهواء والأغراض والمصالح، أكثر منه تاريخاً للعقل". ويؤمن "بإمكانية العقل تنظيم كل شيء، وإن شئنا تبرير كل شيء. وهو آلة يمكن استخدامها في كل اتجاه"[6]، ويوجه نقده الشديد للفكر العربي[7]، معتمداً المنهج العقلاني الإصلاحي الإسلامي[8].

ومن الملاحظ أنه منذ الطهطاوي، في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، وحتى أواسط القرن العشرين، ما خلت منظومة إسلامية أو خاطرة، من اعتبار العقل أصلاً من أصولها؛ في حين تخلو منظومة قطب، من أي ذكر للعقل[9]. إذ يرى قطب (1906- 1966)

1 - انظر: الكواكبي، عبد الرحمن (1970)، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي؛ مع دراسة عن حياته وآثاره، تحقيق محمد عمارة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

2 - حوراني، ألبرت (1977)، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار النهار للنشر، ص 200.

3 - انظر: الفاسي، علال (1983)، النقد الذاتي، ط4، الرباط : مطبعة الرسالة.

4 - المرجع السابق، ص 82.

5 - محافظه، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 232.

6 - حنفي، حسن (1988)، التراث والتجديد: من العقيدة إلى الثورة، ج1، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 118.

7 - حنفي، حسن (1988)، الدين والثورة في مصر1952-1981، القاهرة: مكتبة مدبولي ،ج1، ص 73-95.

8 - محافظه، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 233.

9 - السيد، رضوان (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر،في : حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر – بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص75.

أن الفكر الإسلامي يتسم بمجموعة من الخصائص، لم يُذكر من بينها العقل أو العقلانية، وهي: الربانية، الثبات، الشمول، التوازن، الايجابية، الواقعية، التوحيد[1]. حتى تصل العقلانية الإصلاحية، إلى التخلي عن دورها العقلي، وتصب في الذوق الصوفي؛ فيرى طه عبد الرحمن (1944) أن العقل ثلاث مراتب: الأولى العقل المُجرد، وهو العقل الرياضي العلمي، الذي يجرد الأشياء في الأعداد والرسوم، ويشيِّء الحقائق في موضوعات، وله حدوده، في عجزه عن تناول كل الموضوعات، وخاصة الإلهية، والتي يعتبرها رمزية لا وجود بها، ظنية لا يقينية، تشبيهية لا نزيهية، ووصفها لا التقرب إليها. وهناك حدود عامة للعقل المُجرد، كالحدود المنطقية: عدم البت وعدم التمام، والعجز عن رفع الحدود المنطقية. والحدود الواقعية مثل: النسبية، والاسترقاقية، والفرضية. والحدود الفلسفية مثل: مادية العقلانية المُجردة، وملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد، وعدم وجوب العقلانية المجردة. ومن ثم يحتاج العقل المُجرد إلى تكميل[2].

والثانية، " العقل المسدَّد"، وهو العقل الشرعي العملي، وليس العقل النظري. وظيفته جلب المنافع ودفع الأقدار، والاشتغال بالمسائل العملية. وآفاته تطرقه إلى الموضوعات العقائدية، وليس اللاعقلانية، واللاتاريخية، ومن آفاته الخلقية تجنب مسألة الإلوهية والتقرب بالأسماء الحُسنى، وآفة التظاهر والتقليد، وهو العقل السلفي الفقهي، الذي انشغل بالإصلاح، ونقد الصوفية، ووقوعه في آفتي التجريد والتسييس[3].

والثالثة، "العقل المؤيّد"، وله صفات التجريدية والعينية والعبدية، وله كمالاته العقلية والصوفية، وهو قادر على التحقق الأكمل. يتقرب بالأسماء الحسنى وبالذكر. وهو عقل عملي أيضاً، له نموذجه وإشارته، وله صفة الالتزام والتكييف الباطني، الذي يتصف بالذاتية والغموض[4]، فلا يتعارض الذوق مع العقل.

ثم تضيق الحركة السلفية، بكل توظيف جذري للعقل، أو تأكيد دوره في النقد، متهمة إياه بالعقل الوضعي، الذي يفصل بين العقل والوحي، ويقوم بنقد وضعي للتراث، وهو عقل

1 - قطب، سيد (1980)، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، القاهرة: دار الشروق، القاهرة، ص 47-236.

2 - انظر: عبد الرحمن، طه (1998)، العمل الديني وتجديد العقل، الرباط : شركة بابل للطباعة والنشر، الرباط.

3 - المرجع السابق، ص 29- 68.

4 - المرجع السابق، ص 133- 238.

محدود ليس فيه إشراقات بين الحدس والفكر، وهو أقرب إلى الهوى منه إلى الحق، يدعي التجديد والأصالة، وهو أقرب إلى التبعية والاستعارة[1].

أما العقل في التراث، وهو العقل الموروث، فقد استطاع حلّ إشكالية احتمال تعارض العقل والوحي، فيما عُرف باسم العقل والنقل، وهما متكاملان، قادران على معرفة القيمة والغيب، والجمع بين المعارف الجزئية، والمعرفة الكلية[2].

إن مفهوم العقل عند السلف، يعني مدارك العقول، أي قدرة العقل على إدراك موضوعاته، سواء في عالم الشهادة، أو في عالم الغيب. والغيب نوعان: نسبي يمكن إدراكه، كما هو الحال في الدراسات المستقبلية. ومُطلق، وهو ما لا يمكن إدراكه، مثل نهاية الزمان. ويستند الوحي إلى العقل، كما يستند العقل إلى الوحي، بالتوجه نحو اليقين ضد الظن والشك والنسبية، والشمول ضد التجزئة، والتوجه إلى العمل ضد المغالاة في التحليلات المجردة[3].

على كل حال، أن المشاريع العربية المعاصرة أرادت التجريد، ونحت مفاهيم، حتى ولو تم ذلك على حساب التراث والتاريخ. وتخلو باقي المشاريع الأخرى من أي تحليل للعقل الإسلامي، واتجهت أكثر نحو الإسلام الاجتماعي والسياسي، بمناهج تحليلية غربية، خاصة اللسانيات، وبهدف التفكيك [4].

وفي مرحلة التحول من العقلانية الإصلاحية إلى الحركات الإسلامية المعاصرة، يظهر "التراث في ضوء العقل"، يغلب عليه الطابع السياسي، أكثر من الطابع العقلاني[5]. وتبلورت لدى الإسلاميين نتيجة المراجعة، ونقدها لذاتها، مجموعة قضايا جديدة، [6]:

أ- التراجع عن عقائدية الحاكمية، وبالتالي التنازل عن فرض نظام الحكم الإسلامي، كما كانوا يدعون، على المجتمع بالقوة. فالحاكمية تقتضي تكفير الحاكمين، وعزف المجتمع عن تطبيق الشريعة. وقد رأى المراجعون من الإسلاميين، أنَّ كلا الأمرين غير صحيح.

ب- "عقلنة " مسألة مرجعية الشريعة، والتي حوّلها المتشددون إلى ما يشبه القانون. وقد كان الفقهاء في الإسلام الكلاسيكي، يعتبرون المرجعية للجماعة، ولكن المراجعين ما استطاعوا

1 - انظر: صافي، لؤي (1998)، أعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلى الرؤى التكاملية، دار الفكر المعاصر، دمشق.

2 - المرجع السابق، ص29-116.

3 - الجليند، محمد السيد (1999)، منهج السلف بين العقل والتقليد: تصحيح المفاهيم، درء شبهات، رد مفتريات، القاهرة: دار قباء، ص 32-85.

4 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 43.

5 - انظر: عمارة، محمد (1980)، التراث في ضوء العقل، بيروت : دار الوحدة.

6 - السيد، رضوان (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 78 .

الرجوع إلى ذلك، بل ميّزوا بين مستويين: مستوى المرجعية العليا للشريعة، ومستوى التدبير لشؤون المال العام، وقد قالوا إنه لشورى الجماعة، وفيه يمكن اللقاء مع الديمقراطية وآلياتها.
ج- الإقبال على إصدار الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان، واصدار الدساتير الإسلامية. وكان الهدف من ذلك، هو التلاقي مع العالم، من خلال القيم المشتركة، أو الموافقة على القيم العالمية، والممارسات، التي تناقض أحكام القرآن والإسلام.

وهذا كله يعني؛ إعادة النظر في أطروحات الأصوليين، حول دور الدين، ووظائفه الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

على كل حال، نشأت العقلانية الإسلامية، وتحولت إلى مجرد خطابة وفتوحات، وخفتت العقلانية الإصلاحية، وضعفت أركانها، إلا من إعلان النيات، كما هو الحال في "النظرية الإسلامية للعقل" [1]، فهناك إسلامية للعقل، تجعله عقلاً إسلامياً، تدفع عنه بعض الشبهات، مثل التصديق القلبي للنص، وتبرير أنظمة الحكم، والوجدانية، وعدم القدرة على مواجهة التيارات، وعقيدة الجبرية، وتبرير ما يحدث في العالم من شرور وآثام[2]. ومن مظاهر تخلف العقل المسلم الآن؛ هو تحجيم العقل بالشريعة، وبعض المعتقدات، التي أضرت بالعقل، مثل التقليد[3].

كما أن انهيار المشروع السياسي الإصلاحي، الذي بدأه محمد علي، وإبراهيم باشا في مصر، وسارت فيه تونس ثم المغرب، في عهد محمد الرابع والحسن الأول، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر[4]. وانقلاب العقلانية الإصلاحية على نفسها، في لحظة معلومة من تاريخها المتأخر، وخاصة، لدى جيلها الأخير: محمد رشيد رضا، تلميذ محمد عبده، وانتهت إليه أفكار الإصلاحية الإسلامية، وذهب بها بعيداً على الصعيد السياسي، سرعان ما سيعود عن تراثها العقلاني، خاصة في ما اتصل بالمسألة السياسية، وهي جوهر خطاب الإصلاحية الإسلامية[5].

ثانياً: العقلانية الليبرالية:

ينتمي إلى هذا التيار، المفكرون والمثقفون العرب، الذين اهتموا بدراسة الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وتأثروا بأفكاره الثقافية والسياسية والاجتماعية ونُظمه، وصاروا من

1 - انظر: عمور، عبد الحي (1998)، النظرية الإسلامية للعقل، الرباط : مطبعة المعارف الجديدة.
2 - المرجع السابق، ص 11- 40.
3 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 39.
4 - بلقزيز، عبد الإله (2005)، نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، في: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر – بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 285- 286.
5 - المرجع السابق، ص287.

المدافعين عنها والمعجبين بها، والداعين إلى الاقتباس منها، معتبرينها أفضل النماذج، وأصلحها لتقدم الشعوب.

وقد سادت عند المفكرين العرب، والمثقفين العقلانيين الليبراليين، في فترة ما بين الحربين العالميتين، أفكار ومبادئ عصر التنوير، مثل: المجتمع القومي، وحكم الأمة لنفسها وفق مصالحها القومية، وفصل الدين عن الدولة، والديمقراطية البرلمانية، واحترام الحريات الفردية والعامة، والتضحية من أجل استقلال الوطن، ونشر المعرفة والعلوم، والنهج العقلاني في التفكير والتطبيق[1]. كما دافعت الليبرالية العربية عن العقل، والعلم، والكونية، ضد التيارات النصية الأرثوذكسية، ودعوات الخصوصية والهوية. وعن فكرتها، القائلة بوجوب مُحاكاة الغرب، في نموذجيه الحضاري و الثقافي، من دون رفض أو تحفظ. ومن خلالها دخل العقل الديكارتي، والوضعي، والعلموي، والتاريخاني، والأنواري، في بنية الفكر العربي المعاصر[2].

وتعود نشأة هذه العقلانية، إلى المُفكر بطرس البستاني (1819- 1883)، إذ ورد في إحدى كتاباته، حرصه الشديد على ضرورة الأخذ بالنماذج (الإفرنجية)، وتأكيده على أن الفكر الشرقي، لا يستطيع النهوض والتقدم، ما لم يطّلع على فكر أوروبا الحديث، وأن العقلانية العثمانية آنذاك، تحتاج إلى إصلاح حقيقي، يتم من خلال الاقتباس من العقلانية الأوروبية، ومن خلال إصلاح دويلات الشرق، باقتباس المؤسسات والنظم من الغرب[3].

وقد جاء بعده تلميذه شبلي شميّل (1853-1917)، ليسير على نفس النهج، ولكن بجرأة أعلى، حيث ألف شميل كتاباً بعنوان:" شكوى وأمل"، وأرسله إلى السلطان العثماني، آنذاك، عبد الحميد الثاني، رغبة منه في تغيير أسس العقلانية العثمانية الفاسدة، المُتمسكة بالسلطة واستغلالها، وعدم الاعتراف بحقوق الأفراد وحريتهم، مما أدى إلى جمود العقل، وانتشار الجهل، وإعاقة التقدم. ويدعو إلى الاقتباس من العلوم الحديثة، التي قامت عليها الحضارة الغربية المتفوقة، دون تردد[4].

ومع مطلع القرن العشرين، حَمَلَ المفكر فرح أنطوان (1874-1922)، لواء هذا التيار، داعياً إلى علمانية صريحة، مُعتبراً العلم الغربي هو أفضل السبل إلى العقلانية، وبناء

1 - محافظه، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 236.

2 - بلقزيز، عبد الإله (2005)، نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، مرجع سابق، ص 279.

3 - بستاني، بطرس (1999)، خطاب في الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد العربية والإفرنجية، بيروت: منشورات معهد التاريخ في جامعة الروح القدس، ص 17.

4 - شميل، شبلي (1908)، مجموعة شبلي شميل، ج 2، القاهرة: مطبعة المعارف، ص 199.

الحضارة. ودعوته إلى فصل الدين عن العلم، وجعل لكل منهما اختصاصاً مستقلاً، تفادياً لتجاوز الحدود لكل من السلطة الروحية، والزمنية[1].

أما أحمد لطفي السيد (1870- 1963)، الذي يُعد من أبرز قادة التيار العقلاني الليبرالي، في الفكر العربي المعاصر، ومن أكثرهم تأثراً بأستاذه محمد عبده، في تمجيده للعقل، ودوره في تقدم المجتمع البشري، والسيطرة عليه. فقد كان دائماً، يحث على اتباع المنهج العقلاني في التفكير والممارسة[2].

ويُعد طه حسين (1889- 1973)، من أبرز العقلانيين الليبراليين، في حقبة ما بين الحربين العالميتين، وعندما تسلم وزارة التربية والتعليم في مصر، دعا إلى تطبيق أساليب النقد العلمي الذاتي، إذ قال: "علينا أن نُصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات...، وعلينا أن نسير سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما نحب منها وما نكره، وما يحمد فيها وما يعاب"[3].

وهناك من يرى، أن عقلانية طه حسين، وروحها النقدية، لا يمكن فصلها عن التطور التاريخي للمجتمع المصري خاصةً، والعربي عامة، والتطور المعرفي فيه، خاصة، وأنه لم يأخذ بالعقلانية الديكارتية، ومنهج الشك النقدي، لمجرد أنه قرأ فلسفة ديكارت[4]، بل أنه تفاعل معها، انطلاقاً من كونه يحمل بذور العقلانية[5]، وروح النقد، دفعتاه إلى التفاعل مع منهج ديكارت وعقلانيته، بالإضافة إلى إعجابه بفكر القرن الثامن عشر، فكر الأنوار الغربي، والفرنسي خاصة[6]، مما حدا به باستخدام المنهج؛ أي الطريقة التي رأى ضرورة تجسيدها، في واقعنا التاريخي الملموس على مستويين: الأول علاقتنا بالحاضر، وذلك بتحديث الذهنيات، وتكريس العقلانية في المجتمع، حتى تصبح فعلاً يغيّر الواقع. وثانياً على مستوى علاقتنا بالماضي، وذلك بإخضاعه للنقد، والكف عن التسليم بمسلمات نصوصية، دون فحص عقلي،

---

1 - حوراني، ألبرت (1977)، الفكر العربي في عصر النهضة (1798- 1939)، ترجمة: عز قول، بيروت: دار النهار للنشر، ص 303.

2 - المرجع السابق، ص 209.

3 - المرجع السابق، ص 242.

4 - دكروب، محمد (1991)، سلسلة كتاب قضايا وشهادات، الحداثة(2)، الوطني الاختلاف، حداثة الآخر، دار عيبال- نيكوسيا، ع 3، ص 427-428

5 - برقاوي، أحمد نسيم (1990)، طه حسين والعقلانية، دراسة صدرت ضمن كتاب قضايا وشهادات، ع 1، العقلانية، الديمقراطية، الحداثة، مؤسسة عيبال للنشر- نيكوسيا، ط1، ص 453-454.

6 - أميل، علي (1985)، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط 1، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ص 125.

والانطلاق، بدل ذلك، من العقل الذي يقرأ نصوص الماضي كلها، المقدس منها وغير المقدس، وإخضاعها لمعيار العقل والنقد التاريخي[1].

أما ساطع الحصري (1883- 1968م)، فيقول: "يصبح الماضي مُضراً، حيث يأخذ قوة جاذبة، تدعونا إلى العودة إلى الوراء، فلا يجوز لنا أن نعتبر الماضي هدفاً نتوجه نحوه، ونسعى للعودة إليه، بل يجب علينا أن نكّون منه قوة فاعلة، حافزة، تدفعنا نحو المستقبل الجديد"[2].

و يُعد الحزب الدستوري في تونس، بزعامة بورقيبه، وحزب الشعب الجزائري، بقيادة فرحات عباس، من ممثلي هذا التيار العقلاني في المغرب العربي، وذلك بحثهم على التسلح بالعقل في كل نشاط بشري، لكي تتحقق الحرية والمساواة، والتطور للإنسان العربي[3].

مما تقدم، يتبين أن العقلانية الليبرالية، قد استفادت من عدة عوامل، أولها: إن حاجة المثقفين العرب، إلى منظومة الغرب الفكرية، في القرن التاسع عشر، كانت عامة، بحيث عبّر عنها مثقفو الإصلاح الإسلامي أنفسهم، ولم تكن دعوتهم تلك، يُنظر إليها بأنها "تغريبية"، ومعاكسة للواقع، إلا عندما كانت تبحث في قضايا شديدة الحساسية، أو بالدعوة إلى علمانية على النموذج الغربي[4].

وثاني هذه العوامل: إن مصر كانت لهم ملاذاً آمناً، تستوعب آراءهم ونشاطهم الفكري، بعد أن قطعوا الصلة بإصلاح الدولة العثمانية، حيث لم تكن تماثل مصر في الأهمية - و تسودها عقلانية ليبرالية مصرية متقدمه - سوى بلاد الغرب (الأوروبي- الأمريكي)، والتي لجأ إليها مثقفون عرب عديدون- من بلاد الشام- هرباً من بطش الاضطهاد التركي، منذ جيل أحمد فارس الشدياق، إلى جيل جبران خليل جبران[5].

وثالث هذه العوامل: إن الفترة الليبرالية، في بلاد الشام ومصر، والتي امتدت طوال السنوات الواقعة بين الحربين العالميتين، كانت بيئة مثالية، لإشعاع أفكار العقلانية الليبرالية،

---

1 - بشاني، أحسن (2006)، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية، دراسة تحليلية نقدية، جامعة الجزائر: أطروحة دكتوراه، ص 189-190.

2 - الحصري، ساطع (1984)، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية (الأعمال الكاملة لساطع الحصري)، ج2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 70.

3 - محافظه، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 237.

4 - بلقزيز، عبد الإله (2005)، نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، مرجع سابق، ص 289.

5 - المرجع السابق، ص 290.

وقد أذنت بظهور حالة من حرية التعبير والرأي، التي برزت في الكتب والصحف والمجلات، الصادرة آنذاك، وفي القضايا الاجتماعية والسياسية والفكرية، والتي كانت مدار جدل، ومدار مناظرة بين المفكرين.

إن العقلانية الليبرالية، التي استقت مصادرها من فلسفة التنوير في الغرب، ويتعادل فيها المصدران القديم والحديث، إذ يقول رفاعة رافع الطهطاوي (1801 – 1873): "إن الشريعة الإسلامية تقوم على العقل والمصلحة، وعلى التحسين والتقبيح العقليين، والاستصلاح، ومن ثم لا تعارض بين التراث الإسلامي، والتراث الغربي، فالإنسان على الفطرة يعرف بالوجدان أولا، ثم تحصل المعارف بالصدفة والإيهام والإيماء. ومن ثم يمكن أن تتقدم الأمتان، أمة الإسلام، والأمم الغربية، الأولى بحكم الشرع، والثانية بحكم العقل، وكلاهما يقوم على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، قاعدة الاعتزال الأول، وأحد أصوله الخمسة، بالرغم مما يظهر في ثنايا الطهطاوي من أشعرية واضحة. إذاً، لا عجب أن تتقدم أمة الإسلام، فهي أولى بسائر العلوم الحكمية، والفنون، والعدل، والإنصاف"[1].

إذاً، لا فرق بين علوم الأنا وعلوم الآخر، إذا ما قام كلاهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين[2]، وفي مناهج الألباب[3]، فالحالة "المستحسنة" و الأمور "المستحسنة" هي التي تتفق مع العقل والشرع، وقد أفادت العقول قبل الشرع، نوعاً من التدبير، إذ يميز العقل الراجح، الصحيح النظر، الخالي من الموانع، بين الحق والباطل، ويختلف الناس في درجة العقل، طبقاً للمواهب الطبيعية. فعقول الأنبياء، أرجح من عقول العلماء، وعقول العلماء أرجح من عقول عامة الناس. وقدر التفاوت في العقول، يكون في إدراك الدين والدنيا[4]، فالأحكام الطبيعية تستند قبل التشريع إلى العقل. فلا فرق بين نظام الوحي، ونظام العقل، ونظام الطبيعة[5].

أما اليوم، فقد وقع العرب في "وهم العقلانية"، وما زالت أسسها لم تكتمل بعد. ووقع الأوروبيون في: "ما بعد العقلانية"، والتحدي الكبير، هو كيف يتحول العرب من مرحلة ما قبل

---

1 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 43.

2 - المرجع السابق، ص 45.

3 - الطهطاوي، رفاعة رافع (1912)، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، ط2، القاهرة: مطبعة الرغائب، ص293و 348.

4 - الطهطاوي، رفاعة رافع (1973)، المرشد الأمين للبنين والبنات، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، ج 2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 284- 288.

5 - المرجع السابق، ص 479-482.

العقلانية، إلى مرحلة العقلانية؟، وكيف يتمسك الأوروبيون بالعقلانية، ضد ما بعد العقلانية، وما بعد الحداثة؟[1].

وما على العرب، إلا استلهام قضية العقل والنقل من التراث القديم، من أجل تعقيل النصوص الفقهية، ضد الجماعات الإسلامية المعاصرة، وقولها بالحاكمية النصية، دون تحكيم العقل. فالليبرالية لا تقبل الحوار مع الجماعات الإسلامية المعاصرة، وبالتالي تفقد أهم سماتها؛ وهي قبول الرأي الآخر، وعدم استبعاده، كما تفعل الحركات السلفية[2].

وبعد ممارسة طويلة للفكر الغربي، وتبني كثير من مصطلحاته المنقولة، أو المُعربة، أو المنحولة الغامضة، أصبح الفكر أسيراً لمصطلحاته، والرسالة حبيسة في خطابها، وبدأ التحول من الاستعارة إلى النقد؛ فنقد العقل الغربي، يعني إعادة كتابة الفكر الغربي، على نحو موضوعي، مع بعض وجهات النظر النقدية لمذاهبه الكبرى. فهو أقرب إلى التاريخ النقدي للتراث الغربي، منه إلى "نقد العقل الغربي"، وهو ما وقع فيه أيضاً نقد العقل العربي، الذي هو في النهاية " نقد التراث الإسلامي"[3].

ومما تجدر الإشارة إليه، أن التيار العقلاني الليبرالي، رغم سرعة انتشاره في الوطن العربي، إلا أن الركود والتراجع الذي مُنِيَ به، مع مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، خاصة مع هيمنة التيار العقلاني الثوري على الساحة العربية، في الخمسينات والستينات وحتى السبعينات من القرن المنصرم. ناهيك أن أتباع هذا التيار، لم يدركوا جيداً العوامل التي أدت إلى ظهور العقلانية الليبرالية في أوروبا، اجتماعية، وتاريخية كانت، أو اقتصادية، ولهذا، جاءت العقلانية الليبرالية في الوطن العربي جامعة، قائمة على التقليد، وتفتقر إلى الروح النقدية الواعية لما اقتبسوه من الغرب، فقلدوا الغرب تقليداً أعمى، فحاربوا الدين، واستهانوا به، واعتبروا رفاهية الفرد، هي المعيار الوحيد لقياس التقدم الاقتصادي، وثاروا على القديم، لمجرد أنه قديم، ولم يقدم العقلانيون الليبراليون العرب نتاجاً فكرياً أصيلاً، نابعاً من فهمهم للعقلانية الليبرالية، في الواقع العربي الذي عاشوه بمشكلاته، وظل أثر هذا التيار محدوداً ومقصوراً، على فئات اجتماعية معينه، لا تمثل الشعب كله، وهي الفئات العليا في المجتمع. [4].

1 - العجلوني، إبراهيم (1999)، دفاعاً عن العقل، عمان: مؤسسة رم للدراسات والنشر والتوزيع، ص 7- 10.

2 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 49.

3 - المرجع السابق، ص 50.

4 - محافظه، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 240-242.

على كل حال، أصاب هذه العقلانية الركود والتراجع، منذ نهاية فترة السبعينيات من القرن العشرين، ولم تخرج منه حتى الآن. ويمكن القول: إن أفولها قد يمتد لمدة طويلة أخرى قادمة، في ظل وقائع التردي العام، الذي يشهده العقل العربي، والذي يعبّر عنه - بجلاء- اجتياح خطاب الصحوة الارتكاسي، لأذهان الغالبية العظمى من المتعلمين، ومن غير المتعلمين، وهم الكثرة في المجتمع العربي[1].

ثالثاً: العقلانية الثورية.

تقوم هذه العقلانية على مبدأ الثورة والانقلاب، لتحقيق التغيير الاجتماعي، الهادف إلى أقامة العدالة والمساواة والحرية. وقد ظهرت هذه العقلانية كرد فعل للعقلانية الليبرالية، التي مُنيت بالفشل، مع مطلع السبعينيات من القرن العشرين [2].

لقد اعتبرت أغلب الأحزاب الشيوعية العربية، أن المصدر الذي يجب أن تستقي منه العقلانية في الوطن العربي، من غير مناقشة ولا تبرير، هو الفكر الماركسي و الفكر اللينيني. لهذا، كان سعيها دائماً موجه إلى الالتزام بالأفكار الماركسية، كما تبناها الاتحاد السوفييتي آنذاك، والتي تسعى إلى أقامة نظام إنساني للشعب كله، دون تمييز ولا تجنيس ولا تدين، يضمن لهم الخبز والحرية والسلام[3].

ففي تقرير المؤتمر الثاني للحزب الشيوعي في سوريا ولبنان، عام 1943، صرح أحد قادة الحزب الشيوعي، في بلاد الشام، خالد بكداش[*] (1912- 1995): "صحيح أننا حزب انقلابي، أي أننا نُريد انقلاباً في حياتنا ومجتمعنا، ولكن الانقلاب الموضوعة أمامه بلادنا، ليس انقلاباً اشتراكياً، بل هو انقلاب وطني ديمقراطي...، وحزبنا الشيوعي في سوريا ولبنان، هو قبل كل شيء، وقبل أي اعتبار، آخر أحزاب التحرر الوطني، وحزب الحرية والاستقلال"[4].

ويَرد إلى هذه العقلانية، مفكرون آخرون، اتخذوا النموذج الغربي المحرك الأساسي، والدافع الرئيس، للثورة على النماذج العربية السائدة، سياسياً واقتصادياً وتربوياً...، ومن بينهم: سلامه موسى (1887- 1958)، الذي كان عضواً في جمعية العقلانيين، خلال وجوده في بريطانيا، وبعد عودته إلى مصر، أصدر أول كتاب في بلاده بعنوان: " الاشتراكية"، شارحاً

1 - بلقزيز، عبد الإله (2005)، نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، مرجع سابق، ص 292.

2 - الدوادي، قرواز (2009)، موقف حسن حنفي من العقلانية العربية المعاصرة، الجزائر: أطروحة ماجستير، جامعة باتنه، ص 43.

3 - محافظه، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 242.

* - سياسي سوري، وهو أول نائب وبرلماني شيوعي عربي. ويعتبر من أبرز الشخصيات الشيوعية العربية، وقد سمي بعميد الشيوعيين العرب.

4 - محافظه، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، المرجع السابق، ص 243.

ومقدماً لها للقارئ العربي، مشحوناً بالدعوة إلى الأحزاب العقلانية الغربية، والدفاع عن العلمانية الأوروبية، حيث يقول: "من مصلحتنا، ومصلحة العالم كله، أن نغرس في آذان جميع العرب، أنهم أوروبيون سلالة وثقافة وحضارة، وعليهم أن يسيروا مع أرقى الشعوب الأوروبية، يتثقفون بثقافتهم، ويتعودون عاداتهم...، هذا هو مذهبي، الذي أعمل له طوال حياتي، سراً وجهراً، فأنا كافر بالشرق، مؤمن بالغرب. وفي كل ما أكتب، أحاول أن أغرس في ذهن القارئ، تلك النزعات التي اتسمت بها أوروبا في العصر الحديث، وأن أجعل قرائي، يولون وجوههم نحو الغرب، ويتنصلون من الشرق، لأني أعتقد، أن لا رجاء لنا بالنجاح في العالم، بل لا رجاء لنا بأن نعيش عيشة... إلا إذا تملصنا مما اكتسبناه من العادات الشرقية[1].

ويُعد نديم البيطار(1925 -   )، و أنطوان سعادة(*) (1904- 1949) من أبرز قادة التيار العقلاني الثوري إيماناً بالعلمانية، ومن أكثر المفكرين تأثراً بأفكار بعض المفكرين الغربيين، وعلى رأسهم (رينان)، إلى جانب الدفاع عن أفكار القائد الثوري جمال عبد الناصر، التي تُقر بأن العمل الوحدوي في الأقطار العربية، يحتاج إلى العقلانية الثورية، والشخصية السياسية، القادرة على استقطاب مشاعر الجماهير، ومواجهة الأخطار الخارجية، وكل ما يُشكل عائقاً في طريق الوحدة، وخاصة خطر الاحتلال الإسرائيلي لأرض فلسطين[2].

ويؤخذ على هذا التيار، أن دعاة هذه العقلانية، يمتلكون ذهنية تطغى عليها التبعية إلى النموذج السوفييتي، كما هو، دون الاجتهاد الفعلي، لإبداع نموذج عربي، يقوم على دراسة الواقع العربي، دراسة علمية موضوعية، وهذا ما أدى إلى نظر بعض الباحثين العرب، إلى هذا التيار، نظرة سلبية، من مُنطلق ميل هذه العقلانية الكامل، إلى الأفكار الماركسية، والعقلانية اللينينية، وهو ما ولّد أزمة حقيقية لدى دُعاتها[3].

كما يؤخذ على هذا التيار، أنه بالرغم من دفاعه عن الديمقراطية، ومبادئ التحرر والمساواة، إلا أنه أعطى لهذه المبادئ معنى خاصاً، يُرد إلى خصوصية أفكار الحزب الواحد، والتبعية الفكرية لنماذج وأنظمة الغرب، مع العجز عن تشخيص الذات العربية، والافتقار إلى

---

1 - سلامه، موسى (1990)، ما هي النهضة ومختارات أخرى، تقديم: مصطفى ماضي، الجزائر: موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ص 3.

*- ولد في لبنان من أبوين شويريين، أسس حزب الشعب السوري، ودخل السجن عدة مرات، واتهم بتدبير عصيان مسلح عام 1949وتم تسليمه إلى السلطات اللبنانية من قبل سوريا، حيث أستنطق وحوكم ونفذ فيه حكم الإعدام خلال أربع وعشرين ساعة، فكانت وفاته فجر الثامن من تموز عام 1949.

2 - محافظه، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 252.

3 - تركماني، عبدالله (2002)، الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي والمسألة القومية من العشرينيات إلى حرب الخليج الثانية، بيروت: منشورات الآن، ص 794-795.

الدراسة الموضوعية، والعلمية، للمجتمع الذي يحتضنها، وتقديم الحلول العقلانية المناسبة لمشكلاته[1].

رابعاً: العقلانية النقدية.

وهي عبارة عن رؤية فكرية التزمت طريق النظر إلى قضايا الفكر والمجتمع، من مُنطلق عقلاني، لم يتوقف عن نقد المرجعيين الغربي والإسلامي. وقد يكون أهم الانجازات المعرفية لهذه العقلانية، وأهم تجلياتها، ما تحقق في مجال الدراسات التراثية الإسلامية[2]، حين كان المجال متاحاً أمام بناء مسافة مزدوجة مع المرجعين، والعقلين، الإسلامي والغربي[3].

ويُعد عبدالله العروي[*] (1933-)، من أبرز ممثلي هذا التيار، إذ يرى : "أن الثقافة العربية في دلالاتها الكلاسيكية، وفي أكثر دلائلها الحديثة، والمعاصرة، تكاد تكون معارضة نقطة بنقطة للثقافة الليبرالية"[4]. وقد سانده في هذا الطرح المُفكر هشام جعيط [**] (1935-2003)، الذي دعا المفكرين العرب إلى الأخذ بالنقد العلمي، والأنثربولوجيا، والفلسفة التاريخية، من أجل إيقاظ الضمير الإسلامي والعربي. وكان رافضاً للسطحية في الفكر الحر المنفتح، والحماسة في الأخذ بكل جديد، ناقداً للأيديولوجيات القمعية، فليس الحداثيّ بنظره، من يقلل من شأن كل ما هو عدا الحداثة[5].

وقد تناول هشام شرابي[***] (1927- 2005) المجتمع العربي، بالتحليل والدراسة، حيث بيّن أسباب تخلف المجتمع العربي، والتحديات الحضارية التي تجابهه، وكان يدعو دوماً إلى التحلي بالفكر النقدي، الذي يستند على الحرية، والمساواة. وإلى الاهتمام بالواقع العربي، ومعالجة إشكالياته الاجتماعية، والسياسية، والأبستمولوجية، وحتى اللغوية، والأنثروبولوجيا[6].

---

1 - الدوادي، قرواز (2009)، موقف حسن حنفي من العقلانية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 45.

2 - لهذا، أطلق عليها عبد الإله بلقزيز وصف العقلانية "التركيبية"، كونها استوعبت العقلين الإسلامي والحداثي وتجاوزتهما، مُحاولة تأصيل مكتسباتهما، وتخطي حدودهما المعرفية في الآن نفسه. انظر: بلقزيز، عبد الإله (2005)، نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، مرجع سابق، ص 292 .

3 - المرجع السابق، ص 280.

* - مؤرخ ومفكر وروائي وكاتب مغربي.

4 - العروي، عبدالله (1978)، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص6.

** - كاتب ومؤرخ ومفكر تونسي.

5 - العروي، عبدالله (1978)، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية، مرجع سابق، ص 46.

*** - مفكر فلسطيني.

6 - محافظه، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 255.

ويُعد ما قام به المفكر محمد عابد الجابري (1936- 2010)، من أبرز الدراسات النقدية المتكاملة، التي ميزت هذا التيار العقلاني النقدي؛ إذ اتخذ من الفلسفة الوضعية، والواقع العلمي المتطور عند الغرب، أرضية استند عليها في نقده للعقل العربي، وهذا – بحسب رأيه- أمر شبه حتمي، لكون العقل لا يؤمن بمصدر آخر للعقل، وقواعده، غير الواقع. ودعا إلى تحرير العقل العربي من التبعية للماضي، والتراث العربي، قبل التسلح بروح النقد، للتحرر من التبعية للغرب في النتائج والثمار، للأخذ بالمبادئ والأسس، وبالتالي الانتقال من مرحلة الاستهلاك، والاستيراد، للدخول في مرحلة الغرس، والاستنبات، والإنتاج[1].

أما محمد أركون[*] (1928- 2010)، فقد ذهب إلى أقصى حدود العقلانية؛ ليتناول العقل الإسلامي بدلاً من العقل العربي، بالنقد العقلاني[2]، إذ يؤكد بأن الحقيقة نسبية، وتتطلب التحليل والنظر من عدة مستويات: لغوياً، وتاريخياً، وفلسفياً، وسوسيولوجيا[3]، وأنثروبولوجيا، وثيولوجيا[4]. ودعا إلى التركيز على العقل، والمخيال، ورهانات العقلانية، وتحولات المعنى، عند التعامل مع مختلف حقول المعرفة[5].

وقد تناول برهان غليون[*] (1945-   )، العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، بنوع من التشاؤم؛ حيث بيّن فشلها في العالم العربي، معللاً ذلك إلى كون الحداثة ليست قيماً، أو مؤسسات، نقبلها أو نرفضها، كما نشاء، بل هي عملية مستمرة عندنا منذ قرنين من الزمان، شئنا أم أبينا، وأن التخلّف مرده، ليس تأثير التراث علينا، وإنما من بقاء الحداثة نفسها غريبة عنا، لتعمل على تفكيكنا وتقسيمنا ونفيّ ذواتنا[6].

ويرى محافظة (1938-   )، أن جذور نشأة هذا التيار، تعود إلى ثلاثة عوامل رئيسه، أدت ليس بالعقل العربي المعاصر فقط، بل بالعقل الإنساني قاطبة، إلى الدخول في أزمة

---

1 - الجابري، محمد عابد (1992)، وجهة نظر نحو أعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 102-106.

* - مفكر وباحث وأكاديمي ومؤرخ جزائري.

2 - انظر: أركون، محمد (1986)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق.

3 - Sociologie: وتعني البحث في الظواهر الاجتماعية من جهة ما هي خاضعة لقوانين طبيعية كغيرها من الظواهر المادية أو الحيوية. راجع: جميل صليبا (1978) المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 38.

4 - Théologie: علم اللاهوت الذي يبحث في الله وصفاته وعلائقه بالعالم والإنسان، ويرادفه علم التوحيد والربوبية، راجع: جميل صليبا (1978) المعجم الفلسفي، المرجع السابق ، ص 277.

5 - أركون، محمد (1986)، المرجع السابق، ص 16 و ص39.

* - مفكر سوري، وأستاذ علم الاجتماع السياسي، ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون/ فرنسا، ورئيس المجلس الوطني السوري لعام 2011م

6 - غليون، برهان (1985)، اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية)، بيروت: دار التنوير، ص 302 - 303.

النتائج السلبية، التي لحقت بأغلب ميادين الحياة البشرية، وخاصة الفكرية، والسياسية، والاجتماعية منها، وهذه العوامل تتمثل في ما يلي[1]:

أ- الطريق المسدود الذي وصلت إليه منظومة الحداثة الغربية، الأمر الذي دفع بالكثير من المفكرين الغرب، إلى إعادة الدراسة، والبحث في الجوانب المُظلمة في الحضارة الحديثة والمعاصرة، مما أدى إلى ظهور عقلانية جديدة، تجلت في فلسفة النقد، والتأويل، والتفكيك، والأبستمولوجيا، وفلسفة النهايات والبدايات وغيرها. مما حدا ببعض المفكرين العرب، إلى إتباع طريقة المفكرين الغرب، واللجوء إلى نقد الذات العربية، عقلاً، ومنهجاً، ومضموناً.

ب- الانتكاسات، والهزائم العسكرية والسياسية، التي مُنيت بها الأنظمة العربية الثورية، وخاصة هزيمة حزيران/ يونيو 1967، مما حدا بالمفكرين العرب، إلى نقد الفكر السياسي العربي السائد، سعياً إلى تجديده أو استبداله.

ج- سلب حرية الأفراد، والهيمنة شبه المطلقة عليهم، من قبل أجهزة الدولة الأمنية، والتربوية، والإعلامية، وغيرها. مما أدى إلى التحكم في حياتهم الخاصة، وتسخيرها، باتجاه ضمان قوة وسيطرة الدولة، عسكرياً، وسياسياً، واقتصادياً. وهذا ما أدخل العقل البشري، في ميدان المنافسة الشرسة، من أجل اقتناء وإنتاج أسلحة الدمار الشامل بأنواعها، وبالتالي ظهور اتجاهات فكرية جديدة، مثلت مرحلة ما بعد الحداثة في الفكر، والمعرفة.

مما سبق، يمكن القول، إن المفكر العربي في هذا التيار العقلاني النقدي، قد تأثر إلى حد كبير، بالتيار العقلاني النقدي الغربي، في ظل لجوء الكثير من مؤرخيهم، إلى إعادة كتابة تاريخ الحضارة الغربية بروح نقدية، أمثال هربرت ماركوزHerbert Marcuse وغيره[2].

ويؤخذ على هذه العقلانية، نقدها الشديد؛وهو ما ينطبق - على سبيل المثال فقط - على نقد هشام جعيط لتاريخ السيرة[3]، وعلى نقد الجابري للعقل العربي بشكل عام، وللخطاب العربي المعاصر، على وجه الخصوص[4].

كما يؤخذ عليها، أنها لا تمثل تياراً منسجماً، بل تمثل خليطاً من المساهمات الفكرية، ومن مواقع نظرية مختلفة ومتباينة، لا يجمع بينها أو يربط، سوى السعي إلى إعادة النظر في المتراكم من الأحكام، حول التاريخ الفكري والسياسي العربي، الوسيط والمعاصر. وبالرغم مما

1 - محافظه، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 252.

2 - الدوادي، قرواز (2009)، موقف حسن حنفي من العقلانية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 46.

3 - انظر: جعيط، هشام (2000)، في السيرة النبوية، ط2، بيروت: دار الطليعة (ج1: الوحي والنبوة).

4 - انظر: الجابري، محمد عابد (1982)، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت: دار الطليعة، و الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

يؤخذ على هذه العقلانية، إلا أن ما سبق ذكره من ملاحظات، لا تنال من قيمتها، ولا تقلل من شأنها، أو من الدور الكبير الذي تقوم به، في سبيل إعادة بناء الفكر العربي، واستمرار رسالته النهضوية[1].

خامساً: العقلانية العلمية.

وهي العقلانية التي ارتبطت بالعلم الطبيعي في الغرب الحديث، وكما تمثلها فؤاد زكريا – موضوع هذه الدراسة - وزكي نجيب محمود، وشبلي شميل، وفرح أنطوان، ونقولا حداد، ويعقوب صروف، وسلامه موسى، ومراد وهبه، وطنطاوي جوهري، وإسماعيل المهداوي وغيرهم، بصرف النظر عن مرجعياتهم الفكرية؛ فزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا كانت مرجعياتهم ليبرالية، أما طنطاوي جوهري فكانت مرجعيته الفكرية إصلاحية، ومراد وهبه وإسماعيل المهداوي فكانت مرجعياتهم الفكرية ماركسية[2].

ويُعد فرح أنطون[*] (1874- 1922)، أحد المفكرين ممن أصل التيار العلمي العلماني في ابن رشد وفلسفته، وقام بتقديمه إلى مفكري الشرق وفلاسفته، اعتماداً في الأساس على "فصل المقال"، لبيان رؤيته في اتفاق الدين والفلسفة عن طريق التأويل[3]. ويرى أنطون أنه لا فرق بين الإسلام والمسيحية، أو أي دين آخر، في معاداة العقل، والعلم، والمدنية؛ معللاً ذلك، وجود الخوارق، والكرامات، والمعجزات، وهو الجانب اللامعقول في كل دين، بينما يرى محمد عبده، أن الإسلام أكثر اتفاقاً مع العلم، والعقل، والمدنية، مقارنة بالديانة المسيحية[4].

ويرى سلامه موسى[**] (1887- 1958)، أن العقل العلمي: هو العقل العضوي في الإنسان وعقل الحيوان، باعتبار أن كليهما ذكاء، ولا يفرق أيضاً بين المخ والعقل، بين النظر ومراكز الحسّ، وأن هناك تأثيراً متبادلاً بين العقل والجسم، فكلاهما يؤثر في الآخر. وهو أيضاً

---

1 - بلقزيز، عبد الإله (2005)، نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، مرجع سابق، ص 296.

2 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 50.

* - صحافي، وروائي، ومسرحي، وكاتب سياسي واجتماعي لبناني، يعد واحدا من أبرز المثقفين السياسيين والاجتماعيين اللّبنانيّين، في الدولة العثمانية، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ورائداً من رواد حركة التنوير. تأثر بأفكار المصلحين الأوروبيين "روسو" و"فولتير" و"رينان" و"مونتسكيو"، وكان داعية للتسامح الديني والسياسي والاجتماعي بين المسيحيين والمسلمين.

3 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص50.

4 - أنطوان، فرح (1981)، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص 31-122، 138، 207،184-211.

** - مصلح من طلائع النهضة المصرية، هو رائد الاشتراكية المصرية، ومن أول المروّجين لأفكارها.

العقل الكامن المرتبط بالتحليل النفسي، والقدرة على الكظم، والقيام بدور الأنا الأعلى. والجنون يطفئ نور العقل[1].

وتتأصل العقلانية العلمية؛ بنقد اللامعقول في التراث القديم، الذي يمثله التصوف، دفاعاً عن المعقول، الذي يمثله العلم. ويرى حنفي، أن لا فرق بين المعقول واللامعقول، بين طريق العقل وشطحات العقل، بين العقل النظري وشطحات الحالمين، بين المنطق والسحر والتنجيم[2]. ويبقى العقل يتلمس الطريق، وبينه وبين الوجدان وشائج قربى، ومع ذلك يتم الدفاع عن العقل[3].

ويرى فؤاد زكريا، أن العقلانية العلمية، علمانية في الدين، وليبرالية في السياسة، تدافع عن حرية الفرد، وديمقراطية الحكم. وترفض طاعة الحُكام المطلقة[4]. وتعادي كل فكر "إصلاحي مستنير"، على أنه توفيقية مصطنعه بين القديم والحديث، والأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد[5]، ومع ذلك يتم مقاربة بين العقل البشري، والعقل الإلكتروني، والذاكرة الصناعية[6]. وتستلهم المصدر الخارجي لتأصيل العقلانية العلمية، ولا تستلهم أي مصدر تراثي أو غيره، وترفض مفاهيم الغزو الثقافي، والأفكار المستوردة[7]، كما ترفض أي تقارب بين العلم والإيمان؛ باعتباره تزييفاً لهما معاً[8].

وفي العقود الثلاثة الأخيرة، أقبل فؤاد زكريا، ومحمد عابد الجابري، وناصيف نصار، وحسن حنفي، ومحمد جابر الأنصاري، ومحمد أركون، وعبدالله العروي، على اختلاف الاهتمامات والتركيز، وتحت وطأة التيارات الأبيستمولوجية الجديدة، وتحدي الأصوليتين الماركسية، والإسلامية، وفشل التجربة الدولتية العربية، على ربط العقلانية العلمية بالتنوير من جديد، والقيام بتأويلات شاملة للإسلام، في عصوره الكلاسيكية[9].

في نهاية استعراض أبرز التيارات العقلانية في الفكر العربي المعاصر، يرى الباحث ضرورة استعراض بعض المقارنات التي بينها؛ فالعقلانية الليبرالية كانت أكثر جرأة من

---

1 - موسى ، سلامه، (1953)، عقلي وعقلك، ط 3، القاهرة: دار الخانجي، ص 12-19، 20-23، 38-39، 42-48، 85-92، 318-323.

2 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص51.

3 - محمود، زكي نجيب (1993)، قصة عقل، ط 3، القاهرة: دار الشروق للنشر، ص 11-30، 120-150، 175-199.

4 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 77-83، 94-102.

5 - عصفور، جابر أحمد (1996)،"عن الأصولية" في : أنوار العقل، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 23- 158.

6 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع السابق، ص 165-176.

7 - المرجع السابق، ص 84-93.

8 - المرجع السابق، ص64-76.

9 - السيد، رضوان (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 76.

العقلانية الإصلاحية الإسلامية، وسبب ذلك تخلصها من سلطة النص الديني، الحاكم للعقلانية الإسلامية. ناهيك، عن اعتمادها على أصول عقلية حديثة، تخلصت من الحاكمية "الأرسطية"، وبحثت في مجالات معرفية، لم تبحثها الثقافة العربية - الإسلامية. ومع ذلك، لا تزال العقلانية الليبرالية، تعاني من أنها تبدو، في أعين قطاع كبير من المتعلمين والمثقفين، بأنها فكرة "برّانية"، ليس لها جذور في بنية الثقافة العربية - الإسلامية، كما أنها لم تتخلص من مسلكها التبشيري، الذي حولها – من وجهة نظر مُنتقديها - من أصحاب خطاب الأصول والهوية - إلى إرسالية فكرية، مُبتعثة بيننا، لإتمام ما عجزت عنه محاولات ثقافية أجنبية [1].

كما أن العقلانية الإصلاحية الإسلامية، كانت أكثر فاعلية وتأثراً في حقل المعارف والأفكار، من العقلانية الليبرالية، وأوسع مدى، ونطاقاً اجتماعياً منها، وحفرت مجراها عميقاً في أرضية الفكر العربي، وأفلحت في مقارعة التصورات غير العقلانية للدين، والتراث، وللمجتمع، والثقافة؛ وربما كان ذلك بسبب انتمائها إلى سياق ثقافي عربي- إسلامي، أمتد منذ العهد الوسيط، على نحو لا يقبل الطعن في أصالتها، أو بسبب حدود في الذهنية العربية والإسلامية، للانفتاح على خطاب العقل، بصورته الكونية الأبعد، كما قدمتها الثقافة الغربية الحديثة[2] .

أما العقلانية النقدية، فقد تبدو أكثر تركيباً من سابقاتها. أنها عقلانية جدلية، أكثر إصغاء لمطالب العقل الكوني، مع القدرة الكبيرة للرد عليه نقدياً، وأكثر تفهماً للعقل الإسلامي، مع القدرة لبيان أوجه قصوره، وأماكن ذلك القصور. وتكمن أهمية هذه العقلانية؛ بأنها حررت الثقافة العربية من حالة التشرذم الحاد، التي عرفتها طوال ما يزيد عن قرن، وأسهمت في إنهاء حالة التخاطب بين عقلين – الإسلامي والغربي- لم تسلَّم بها، بل أخضعتهما لفحص نقدي[3].

إن هذه العقلانيات متباينة ومختلفة، لا تقبل الإدراج ضمن نسقية نظرية واحدة لتباين مراجعها. فالإصلاحية الإسلامية - إن انفتحت على الفكر الغربي- ظلت مشدودة إلى عقلانية إسلامية: كلامية معتزليه[4]، أو اجتماعية خلدونية، أو فقهية اجتماعية مقاصدية[5]. أما العقلانية

1 - بلقزيز، عبد الإله (2005)، نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، مرجع سابق، ص 280.

2 - المرجع السابق، ص 281.

3 - المرجع السابق، ص 282.

4 - انظر: العروي، عبدالله (1996) مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، بيروت، الدار البيضاء: مركز الثقافي العربي (قراءة عبدالله العروي لعقلانية محمد عبدة وأصولها الكلامية، ولحدود العقل الخلدوني)

5 - انظر: الجابري، محمد عابد (1986)، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة العربية، نقد العقل العربي، بيروت: ركز دراسات الوحدة العربية (تحليل الجابري لفقه المقاصد، ومكانة الشاطبي في تاريخ التأصيل والاجتهاد الفقهيين).

الليبرالية، فقد ظلت تستعيد أصولها الغربية، وتُعيد إنتاج موضوعاتها في نصوصها الفكرية تنتقل بين صورها المختلفة: الديكارتية والوضعية والتجريبية المنطقية. أما العقلانية النقدية فقد عثرت على طريق ثالث لإخضاع العقل الإسلامي والعقل الغربي معاً لنقد مزدوج لكليهما، في حين ذهب بعض ممثليها إلى أعتاب ما بعد الحداثة. وعليه يمكن القول: إن العقلانيات في الفكر العربي المعاصر، اكتسبت معنىً نسبيّاً في التداول العربي، لذا، لا يمكن ردها إلى تيار واحدٍ بعينه، ولا الحديث عنها بوصفها تصوراً مطلقاً ومغلقاً للعالم والأشياء[1].

وبعد هزيمة حزيران / يونيو 1967، وظهور المشاريع العربية المعاصرة، تم تجاوز القسمة التقليدية القديمة، منذ عصر النهضة كالعقلانية الإصلاحية، والعقلانية الليبرالية، والعقلانية العلمية العلمانية وغيرها، إلى مشاريع جديدة تحت " نقد العقلانية" بفروعها الثلاثة: نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، وريث العقلانية الإصلاحية، ونقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، وريث العقلانية القومية، ونقد العقل الغربي لمطاوع الصفدي، وريث العقلانية العلمية العلمانية[2].

وقد ظهر مؤخراً جيل جديد في الفكر العربي المعاصر، يتجاوز جيل المشاريع العربية المعاصرة، ويمارس "نقد النقد"؛ أي نقد المحاولات في نقد العقل العربي للجابري، أو نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، والحكم عليهما معاً، بأنهما عقل التوافق[3]، وهو العقل الباحث عن المصالحة بين التيارات الفكرية، التي تزخم بها الثقافة العربية الآن، والقوى السياسية[4]. هذا الجيل الجديد، الذي يؤمن أن وظيفة الفكر في التاريخ؛ ليس مجرد البحث عن التوافق والوئام، كما فعل الجابري، بل هو جيل يحاول إعادة صياغة المشاريع العربية المعاصرة، من هزيمة حزيران/ يونيو1967، مروراً بأحداث احتلال مجموع فلسطين والانتفاضة، واحتلال أفغانستان، واحتلال العراق عام 2003، وأحداث الربيع العربي التي بدأت عام 2010، ولم تضع أوزارها بعد. إنه جيل العقل التاريخي؛ الذي يتجاوز توفيقات العقل الإصلاحي، والليبرالي، وانشطار العقل العلمي العلماني، ليقوم بتحليل العقل، من خلال الفكر، وفي قلب الواقع[5].

---

1 - بلقزيز، عبد الإله (2005)، نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، المرجع السابق، ص 280.

2 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 42.

3 - انظر: عبداللطيف، كمال (2002)، نقد العقل أم عقل التوافق، اللاذقية: دار الحوار.

4 - المرجع السابق، ص 151.

5 - حنفي، حسن (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 57.

ج – تحديات تطبيق العقلانية في المجتمع العربي المعاصر:

إن ما نقصده من العقلانية في هذا الباب، ليس مذهباً عقلياً مُحدداً، أو مجموعة معتقدات أو أفكار، إنما المقصود هو الطريق إليها، إن ما نقصده هو فعل العقل، أو فعل التفلسف، المعتمد على العقل الحر الذي هو منبع ذاته، وفيصل نفسه، ومقياس رؤاه، فيما يقبل أو يرفض. أو قل المعرفة التي تعتمد على العقل منهجاً وطريقاً ونقداً[1].

ويرى الألوسي[2] أن هناك مجموعه من الصعوبات التي تواجه تطبيق العقلانية في المجتمع العربي منها:

أ- المرجعية الدينية، والنص الديني: إن آليات استخدام النصوص، تتضمن عنصر كبح، وتخويف، فإما أن تتقبل النص، وإما أن تتحداه، وتتحمل العواقب. وواضح أن هذا ليس أسلوب حوار، يستطيع الفكر الفلسفي الفعلي أن يشارك فيه، لأن عملية التخويف الكامنة من وراءه، تمنع الفكر منذ البداية، من ممارسة فعاليته. هنا يلجأ المفكر للتخلص من هذا الإحراج، إلى الاستشهاد بالنصوص الدينية، التي يجعلها تؤيده بالتأويل. ولكن الفيلسوف عندما يتابع هذا المساق، فإنه يتخلى عن طريقته ومنهجه؛ أعني مناقشة كل شيء، حتى المسلمات، وهو هنا يمارس فاعليته بشروط الطرف الآخر، ومنهجه[3].

ب- البنية التاريخية كقوة صمود، ومحافظة بوجه التغيير: وهذا يعني أن البنية المكونة تاريخياً كواقع شبه ثابت، ودائم الحضور إلى اليوم، تعني عدم إمكان أي تغيير، وعدم إمكان تأثيرنا أو تأثرنا، وشلّ تواصلنا مع غيرنا، فلا يمكن معه التجديد، ولا ظهور جديد[4].

ج- الاستبداد السياسي: وهو أمر واضح، إذا ما تمعنا قليلاً بالأنظمة السياسية العربية، وإلى خارطة الحكم في البلدان العربية، وإن من يروج على عدم المعارضة، وقول نعم دائماً، بالتأكيد، يقبل الحكم الاستبدادي في الفكر أيضاً.

د- الأدلجة غير الموضوعية: أي عدم فهم النصوص، والمواقف باتجاه أيديولوجي معين- هو حياد كاذب، أو أدلجة سلبية[1].

---

1 ـ الألوسي، حسام محي الدين (2005)، حول العقل والعقلانية العربية: طبيعة ومستقبلاً وتناولاً، مرجع سابق، ص 253.

2 - المرجع السابق، ص 30- 39.

3 - زكريا، فؤاد (1983)، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن كتاب: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مؤتمر الفلسفة في الوطن العربي عمان: 1983، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 48-56.

4 - الألوسي، حسام محي الدين(2005)، حول العقل والعقلانية العربية، مرجع سابق، ص 28 و31.

ه- صعوبات تتعلق بآلية التواصل الحضاري: فالصعوبات الآن كبيرة، فمن صعوبات اللغة أو اللغات، إلى ضخامة العطاء الثقافي والعلمي والفلسفي والفني والتكنولوجي ومن كل نوع، وإلى اتساع الثقافات العالمية وتنوعها.

و- التبعية والعالمية: فماذا يفعل "المحلي" و "الوطني" و "القومي" في الميدان الثقافي، أو ثقافياً أمام عالمية الثقافة، ووسائلها، وآلياتها، ودعاياتها؟!، وبالذات أمام الغزو الفكري الموّجه، والمُصنع غالباً في الدوائر المخابراتية؟. والحل يكمن بتعديل ثقافتنا، وبالحرية وأخذ المبادرة، وفهم الآخر، ومصارحته، ومناقشته.

ز- "الشوفينية" والتقوقع: من الواضح، أن بديل العالمية في الثقافة، قد لا يكون أحياناً الانجرار وراءها، والقضاء على الجذور والخصوصية. فقد يكون البديل؛ هو ردّ فعل نحو " التقوقع" و"الشوفينيه"، وربما الثقافة الرافضة المتخلفة تماماً، والمنكفئة على نفسها، ضد أية حداثة ومعاصرة.

ح- الثقافات الموكلة: أي عمل دوائر موكلة غربية، وذات إمكانات عالية، على توجيه مفكري الأمم الأخرى وثقافاتهم، وخصوصاً في العالم الثالث، وغير النامي، توجيهاً ضاراً. فعندما كانت هذه الدول متأخرة، وهي أسواق للمنتجات، ومواد خام للصناعات المستعمرة، وأيادٍ عاملة رخيصة، بشّر المستشرقون الأوائل وآخرون، بأن العقل السامي والعربي مثلاً عقل قاصر، لا ينتج علماً، ولا فلسفة. واسموا رسالتهم "رسالة الرجل الأبيض"، ومركزيتهم "بالمركزية الأوروبية"، حيث تبدأ عندهم الحضارة والعلم، والفلسفة والتنظير مع اليونان، قفزاً إلى عصر النهضة الأوروبية.

ط- هناك قول يتزايد الآن، يحاول أن يُعيدنا إلى أجواء الحروب الصليبية، مفاده أنه بعد انتهاء الحرب الباردة، وانحلال الاتحاد السوفييتي، لم يعد الصراع بين الدول الكبرى، أو بين الغرب والغرب صراعاً اقتصاديا، وأتجه لأن يحل الإسلام بديلاً عن الأيديولوجية الشيوعية، كطرف يتصارع معه الغرب، وأمريكا، ومن يتبعها.

ختاماً، إن طريقة الباحث، في عرضه للعقلانية في الفكر العربي المعاصر- فيما سبق ذكره -في هذا الفصل، انتقائية، أكثر منها شامله، حيث:

---

1 - انظر: ظاهر، عادل (1985)، الفلسفة في الوطن العربي ضمن كتاب: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مؤتمر الفلسفة في الوطن العربي عمان: 1983، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 71 وما بعدها. وأحمد محمد صبحي، نفس الملف، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (1960-1980)، ص 101 وما بعدها.

أ- لم يحاول الباحث أن يُضَمِّن بابه الأول من هذه الدراسة، كل المفكرين العرب المعاصرين، الذين يمكن أن يصنفوا "عقلانيين"، لأن النتيجة ستكون سرداً للأسماء والتواريخ لا نهاية له.

ب- وبدلاً من ذلك، أخذ الباحث الأشخاص المحوريين، وهم المفكرون الأكثر إبداعاً، وإثارة.

ج- وضمن التقليص لبؤرة الاهتمام، كان لا بد من حذف الكثير.

د- بالرغم من أن الباحث، قام باستعراض لتيارات العقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بترتيب تاريخي، وإسناد معرفي انتقائي، لأبرز رواد وممثلي هذه التيارات، فإن الباحث لن يستطيع أن يُنصف هذا الترتيب والإسناد - وهو ذات الشيء الذي يعاني منه أغلب الباحثين والمؤرخين أنفسهم.

ه- أما ما يرى الباحث ضرورة الاعتراف به، هو التسليم بوجود وعي عربي حقيقي، ظهر جلياً في كتابات، وآراء، وأفكار رواد هذه التيارات، سواء من جهة الإصلاح والتجديد، أو من جهة النقد، والدعوة إلى التغيير، في التعامل مع الذات، بواقعها، وتراثها، أو في طريقة التعامل مع الأخر، وأشكال عقلانيته، ومظاهر حداثته، في ظل واقع عربي، محكوم بضرورة الاحتكاك بالحضارة الغربية، التي غدت ضرورة حتمية، للنهوض بالواقع العربي، ومسايرة الحضارة الغربية، التي غدت الحضارة العصرية المسيطرة، على غيرها من الحضارات في هذا العالم.

الفصل الثاني

العقلانية في نظر فؤاد زكريا.

- الفلسفة والمنهج.
- العقلانية والمجتمع العربي.
  التخلف الفكري والطاعة.
  الحرية والمجتمع العربي.
- المعرفة وموقف الإنسان الطبيعي.
  الفلسفة والموقف الطبيعي للإنسان.
  المثالية والموقف الطبيعي للإنسان.

1- الفلسفة والمنهج:

يرى فؤاد زكريا: "إن الفلسفة[*] في حاجة إلى أن تخرج، من آن لآخر، من النطاق "الاحترافي" الذي ضربته حول نفسها، وتحدد علاقتها ببقية مجالات العالم. وهي في حاجة إلى أن تنظر بفهم وتقدير، لا بازدراء وترفع، إلى وجهة نظر الإنسان، بالمعنى العام لهذه الكلمة، وينبغي أن تجد في نفسها الشجاعة للربط بين آرائها وبين هذا "الإنسان"، وإلا ستظل إلى الأبد "مهنة" ضيقه لا تلقى استجابة إلا من ذلك النفر القليل الذي احترفها"[1].

لذا، يرى فؤاد زكريا، أن الفلسفة، على عكس ما يخطر ببال الناس؛ بأن الفيلسوف يُغلق على نفسه أبوابه، ويفكر بين جدران أربعة، لا علاقة له بالأحداث التي تقع حوله في العالم، ويفكر في الأمور الأزلية، التي لا يؤثر فيها، تغير الزمان والمكان[2]. إن الفيلسوف النظري، إنسان مغترب؛ لأنه يمارس نشاطاً ناقصاً، مشوهاً، مقتلعاً من جذوره. وإن حياة التأمل الفلسفي؛ هي حياة غير طبيعية، مُقتطعة من سياقها، كون الفيلسوف النظري يحيا بأفكاره، وفي أفكاره، ولأفكاره. ناسياً أن حوله عالماً كاملاً، يدعوه إلى تطبيق هذه الأفكار عليه، وإلى تجاوز حالة "الاغتراب" التي يعيش فيها، ولن يكون هذا التجاوز؛ إلا بإعادة الفلسفة إلى سياقها الطبيعي، الذي تكون فيه أداة لحل المشكلات الفعلية للإنسان والمجتمع[3].

إذاً، هو يقول أنه لا يمكن أن تكون الفلسفة ظاهرة منعزلة؛ وإنما تعكس، أو تلخص، المجرى العام لحياة الناس وتفكيرهم، في أي عصر من العصور. وبذلك ينبغي أن تسري عليها القوانين العامة، التي تتحكم في تطور هذه الحياة. وأن لا تكون علاقتها، بالمظاهر الأخرى للحضارة، تبلغ من التعقيد حداً، لا يكون من السهل معه، في كثير من الأحيان، إدراك ارتباطها بهذه الظاهرة، على نحو مباشر، برغم علمنا، بأن هذا الارتباط موجود على الدوام[4].

ويُعرّف فؤاد زكريا الفلسفة بأنها: "مجموع الخصائص التي تتميز بها الأمة، وتحدد معالمها الخاصة، وسط الأمم الأخرى"[5]. وبهذا المعنى يصف الفلسفة بأنها "شخصية الأمة" وركن أساسي من أركان قوميتها. فالفلاسفة توجه أسئلتها في كل عصر، وتحدد مشكلاتها، على

* - لقد خاطب فؤاد زكريا الفلسفة وكأنها شخص، وكان الأجدر به أن يكون خطابه للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة، وهو ما يراه الباحث تعبير "غير موفق" لفؤاد زكريا.

1- زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان (ط1)، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 9 .

2 - بطيشه، عمر (2010)، تاريخ ما أهمله التاريخ: برويه فؤاد زكريا مع عمر بطيشه، القاهرة: صرح للنشر والتوزيع، ص 59.

3 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة (ط1)، مرجع سابق، ص 238.

4 - المرجع السابق، ص 226.

5 - المرجع السابق، ص 241.

النحو الملائم لذلك العصر ذاته. أما ردودها على هذه الأسئلة، أو حلولها لهذه المشكلات، فليس في واقع الأمر "لبّ" فلسفة العصر، بل طريقة وضع المشكلة وصياغتها، بمعنى طريقة النظر إلى الحقائق المعروفة من قبل، هي التي تحدد الفلسفة، وتعبر عن عبقرية العصر. وقد تظل المشكلة الفلسفية واحدة على مر عصور متعاقبة، ولكن طريقة التساؤل، واتجاه الذهن الباحث عن حلّ لها، تختلف من عصر إلى آخر، ويُعبر اختلافها هذا عما هو أصيل في روح كل عصر[1].

وقد رأى بعض رجال الدين[*] في مختلف العصور، أن الجهد الفلسفي لا طائل وراءه، فضلاً عن خطورته: فالفلسفة توهم أن بإمكانها أن تتوصل بالعقل إلى حقائق معينه، في حين أن مثل هذه الحقائق ينبغي ألا تنكشف، أو تؤسس إلا على الإيمان والعقيدة. وتأتي خطورة الجهد الفلسفي، من توهم العقل أن بإمكانه التمرد على العقائد، بل وإخضاعها له[2]. وفي العهود الأولى للمجتمع الإسلامي، كان بعض المسيطرون على مقاليد الأمور (روحياً وسياسياً) ينبذون الفلسفة، على أساس أنها غريبة أو دخيلة، ما دامت يونانية الأصل. وكان من المحتم، برأي فؤاد زكريا، أن يؤدي نبذ الفلسفة هذا إلى نبذ العقل ذاته؛ إذ إن خصوم الفلسفة قد خلطوا بين "المصدر" و"المبدأ"، بمعنى بين المصدر الذي أتت منه الفلسفة، وهو بالفعل يوناني دخيل، وبين مبدأ التفلسف ذاته، أي إخضاع الأمور لحكم العقل والمنطق[3].

وعليه، يرى فؤاد زكريا أن نوع المشكلات التي كانت الفلسفة تعالجها، خلال أهم فترات تاريخها، لو تم مقارنتها بالموضوعات الرئيسة للعقيدة الدينية، لبدا أن الخلاف الطويل الأمد، بين الفلسفة والدين لم يكن له داعٍ على الإطلاق؛ لأن الفلسفة ظلت تُبدي اهتماماً أساسياً بالبحث في أصل الكون ونشأته، والغاية التي يتجه إليها، وفي مركز الإنسان أو موقعه من العالم، وفي الحياة الأخلاقية، وسبل تحقيقها، وهل سيبقى الإنسان بعد الموت أم يفنى؟. هذه المشكلات تكوّن في الوقت ذاته محور العقيدة (في الأديان السماوية على الأقل). "والقرآن، مثلاً، مُشتمل على أهم العناصر الأساسية للفلسفة، أصل الإنسان، ومصيره، وأصل العالم، ومصيره، والعلل، والغايات، وأفكار عن النفس وعن الله، وكذلك الأسس الأخلاقية وغيرها"[4].

---

1 - زكريا، فؤاد (1965)، أفق جديد للفلسفة: مناقشة لأهم مؤلفات سوزان لانجر، مجلة الفكر المعاصر، عدد 1 مارس، ص16.

* - مثل ابن الصلاح (توفي 643 هـ)، والنووي (توفي 676 هـ).

2 - جعفر، عبد الوهاب (2010)، قضايا الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، ص 224.

3 - زكريا، فؤاد (1971)، أزمة واحدة أم أزمتان، مجلة الفكر المعاصر، عدد سبتمبر 79، ص 10.

4 - فؤاد، عبد الفتاح أحمد (2007)، التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 24.

وهذا يؤكد ما ذهب إليه فؤاد زكريا، من أن ميدان اهتمام الفلسفة، في صورتها التقليدية على الأقل، لم يكن يختلف كثيراً عن ميدان اهتمام الدين[1].

ويُعزي فؤاد زكريا، سبب الخلاف الأكبر بين الفلسفة والدين، بأنه لم يكن نوع الأفكار التي يطالب بها أي من الطرفين، وإنما طريقة كل منهما. فالخلاف لم يكن - في الأساس - خلافاً على المحتوى أو المضمون، بل خلافاً في المنهج؛ فمنهج التفكير الفلسفي نقدي، أما منهج التفكير الديني فهو إيماني. والفلسفة لا تعترف إلا بما يصمد أمام اختبار المنطق الدقيق. على حين أن مبدأ "التسليم" ذاته أساس في الإيمان الديني، وأقصى غايات ذلك الإيمان، هو أنهُ يدفع المرء إلى قبول المُعتقد بلا مناقشة. ويُعد التناقض، هو أول معايير رفض الفلسفة، بينما الإيمان الديني، لا يبحث أصلاً عنه، وقد يصل الأمر ببعض اللاهوتيين، إلى حد القول، إن المرء يؤمن لأن ما يؤمن به مُمتنع ومتناقض، ويرون في قبول المتناقض والممتنع، أكبر دليل على رسوخ الإيمان. ناهيك أن المنهج الفلسفي يسلك سبيل التشكيك، والتدقيق، إلى نهايته. بينما الإيمان، يعتمد على القبول والتصديق[2].

ومن ناحية أخرى، فإن الفلسفة - فيما عدا استثناءات قليله - تُغلّب جانب العمق. في حين أن الدين، يُغلّب جانب العاطفة، والشعور الوجداني. أما من حيث المصدر، فإن الفلسفة، إنسانية المصدر، بينما الدين - في حالة العقائد السماوية على الأقل - وحي إلهي، يستند على فكرة الحقيقة الواحدة المُطلقة كأساس[3].

ويرى فؤاد زكريا، أن الوصف الدقيق للعلاقة بين الدين والفلسفة في مجتمعنا العربي المعاصر، وفي ظل أوضاعنا الفكرية والاجتماعية السائدة، هو" المواجهة" وليس الحوار. فمن أهم شروط الحوار: تكافؤ الفرص، وهو مُفتقد في حالة الدين والفلسفة. فالفلسفة تفترض مقدماً تعدد الآراء، وتقبل الرأي والرأي الآخر، وتناقشه، وتنقده، وترى ذلك إثراء لها. أما الدين، فإن اعتماده على فكرة الحقيقة المطلقة، يذهب به، إلى أن ينظر إلى الرأي الآخر، بأنه مروقاً وزندقة، أو بدعه في أحسن الأحوال. "ورجال الدين يسعون إلى إثبات أنهم مستنيرون، لأنهم يسمحون للعقل بالتحرك، في الحدود التي يسمح بها الإيمان فقط"[4]. كما أن مناقشة الأسس والمبادئ الأولى، جوهريه في الفلسفة، وهي مصدر غناها الفكري. في حين أن هذه المناقشة،

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 141.

2 - المرجع السابق، ص141- 142

3 - المرجع السابق، ص 143.

4 - زكريا، فؤاد (1971)، أزمة واحدة أم أزمتان، مرجع سابق، ص 10.

مستحيلة في الدين، إذ أن ما يمكن أن يناقش فيه ليس إلا لفرع، لا الأصول. كما أن معارضة أي وجهة نظر فلسفية هي تعميق لها. على حين أن معارضة عقيدة أساسية يُعد " كفراً"[1].

ويُضيف فؤاد زكريا عنصر الخوف؛ فكثير من الموضوعات التي كانت تُناقش بسماحه، وسعة أفق، في أوائل القرن المنصرم، بل حتى في القرون الأولى للعصر الإسلامي، أصبحت الآن من الممنوعات والمحظورات. ونجد في العقود الأخيرة، اتجاهاً مُتزايداً إلى الاستشهاد بالنصوص، يعكس بداخله، اتجاهاً إلى التخويف، وهذا ليس على الإطلاق، أسلوب حوار، يستطيع الفكر الفلسفي أن يشارك فيه، لأن عملية التخويف الكامنة وراءه، تمنع هذا الفكر منذ البداية من ممارسة فعاليته[2].

ويرى فؤاد زكريا، أن هذه الطريقة في المعالجة يشوبها، من وجهة النظر الفلسفية الخالصة، عيبان أساسيان، أولهما: إن الفكر الفلسفي، حين يلجأ إلى المواجهة، من خلال النص، يكون قد اعترف، بأنه ألقى سلاح العقل والمنطق، وحين يدعم موقفه الخاص، من خلال نصوص، يواجه بها تلك النصوص الأخرى، التي يلجأ إليها الطرف الآخر، يكون قد سلّم مقدماً بأن النص، هو المرجع غير القابل للمناقشة العقلية، وهو الذي يُمثل حقيقة مُطلقة تتجاوز العقل والمنطق، وهو اعتراف بأن العقل النقدي قد توقف عن ممارسة عمله. وثانيهما: وهو مرتبط بالأول ويترتب عليه، أن هناك تناقضاً داخلياً في المحاولة ذاتها؛ بمعنى أن تلجأ إلى سلطة النص، لكي تستخلص منها موقفاً عقلانياً، يسمح بالمناقشة المنطقية المفتوحة. إن المناقشة المنطقية، إذا شاءت أن تكون مُتسقة مع ذاتها، ينبغي أن تكون - من الوجهة النظرية على الأقل- قادرة على التصدي للنص ذاته، بحيث لا تكون هناك حدود لقدرتها على النقد والتقويم. ومن هنا، فإن المرء لا يستطيع منطقياً، أن يتخذ في آن واحد موقف الاعتراف بسلطة مُطلقة، ويحاول استخلاص موقف نقدي عقلاني من داخل هذه السلطة. فالتناقض واضح، لأن السلطة نقيض العقل النقدي، واستخلاص أحد الطرفين من الآخر مُمتنع عقلياً[3].

هذا التناقض أو التضاد، بين الفكر الفلسفي، والفكر الديني، في مجتمعنا المعاصر يظهر بأوضح صورة في موقف كل منهما من المنهج العلمي، الذي يسير وفق منطق صارم دقيق. فالفلسفة، لا تشكك في المنهج العلمي، بل إنها تقبله، وتعمل على تحليله، وكشف أسسه النظرية، وربما أسهمت بإضافات هامة، تساعد العلماء أنفسهم على إدراك الطريق الذي يسلكونه

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 144.

2 - المرجع السابق، ص 145.

3 - المرجع السابق، ص 146-147.

بوضوح[1]. بل يرى البعض "أن من وظائف الفلسفة هي الدفاع عن العلم، وعن المنهج العلمي"[2]. فالفلسفة، كما يراها فؤاد زكريا نزوع إلى البحث، عما يستحيل الاهتداء إليه، على نحو نهائي قاطع. ولكن هذا النزوع، لا يعرف اليأس، ولا يتوقف، ولا ينتابه الإحباط، من جراء الإخفاق المتكرر، أو الحاجة الدائمة إلى البدء من جديد. فكل تقدم علمي حاسم، يفتح أبواباً واسعة لتساؤلات فلسفية أساسية. وبدلاً من أن يعمل هذا التقدم على استبعاد الفلسفة، أو يعلن نهاية عصرها، تراه – على العكس من ذلك - يتيح للفلسفة، مجالات جديدة لم تطرقها من قبل[*]، بل ويتوقف، في أحيان كثيرة، انتظاراً للإجابات التي تقدمها الفلسفة، ثم يقرر بعد ذلك، إن كان سيواصل طريقه، أم سيتوقف، أم سيصحح مساره[3].

فأصبح دور الفلسفة، إما ممهداً للعلم، وإما لاحقاً له، ولكنه لا يسير معه في طريق واحد، ولا يستهدف معه غاية واحدة. فقد تحاول الفلسفة "تأسيس" العلم، وقد تحاول جمع نتائجه، في نظرة شامله إلى الكون، ولكنها لا تدعي في أية حالة أنها "تصنع" العلم. بل تتولى مهمة التمهيد له، أو التعليق عليه، ولكنها لا تشاركه سعيه الدؤوب، من أجل كشف قوانين الطبيعة[4].

كما أن تقدم الفكر الفلسفي، لا يتمثل في كشف حقائق جديدة، بقدر ما يتمثل في إلقاء ضوء جديد على الحقائق الموجودة المعروفة من قبل. ولم تدَّعِ الفلسفة مثلاً - كما كانت تفعل في العصور القديمة - أنها قادرة على تقديم تفسير لأصل الكون، أو مبادئه الأولى. وتركت هذا الميدان كله للعلم، وتخلت له عن البحث في الكونيات، والطبيعيات، منذ بداية العصر الحديث، وكفت نفسها بذلك من الدخول في معركة لن تخرج منها منتصرة بأي حال من الأحوال[5].

في حين، أن أصحاب التفسيرات العصرية للنصوص الدينية، ممن يضعون أنفسهم في معسكر المدافعين عن الدين، يصرون على إحياء منافسة، ما كان ينبغي لها أن تظهر أصلاً في عصر العلم، وأن جوهر قضيتهم، وهدفهم الأساسي، الذي يسعون إلى تحقيقه، ينتمي في الواقع

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 151-152.

2 - العراقي، عاطف (2009)، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل: رؤية عقلية نقدية، ط 6، القاهرة: دار الرشيد، ص30.

* - وهو عكس ما ذهب إلية (كانت) بما يُسمى بقانون الأحوال الثلاثة، ومفاده أن التفكير الإنساني مر بثلاثة مراحل: التفكير الديني، التفكير الفلسفي، التفكير العلمي أو الوضعي، وكل مرحلة تنتهي بظهور المرحلة التي تليها. انظر: فؤاد، عبد الفتاح أحمد (2007)، التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، مرجع سابق، ص 27.

3 - زكريا، فؤاد (1990)، هل انتهى عصر الفلسفة، مجلة الهلال، عدد يناير ، ص 39 و44 - 45.

4 - رسل، براتراند (2010)، حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج2، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 8.

5 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 154.

إلى عصور سحيقة، كان الإنسان يتصور فيها أنه قادر على تفسير الظواهر الكونية في جملتها وتفاصيلها، بوسائل أخرى غير العلم[1].

إن الكثيرين، من الأجيال الجديدة، يقعون ضحية أفكار جديدة، وهم محتاجون، إلى من ينبههم إلى الطُرق التي يستطيع الإنسان أن ينظم تفكيره، كي يستخدم بها المفاهيم الأساسية، بشكل سليم، ويكتشف التناقض في فكره هو، وفي فكر الآخرين، ولا يقع فريسة سهله للمغالطات، التي يحاول الكثيرون، أن يفرضوها عليه، ويوقعوه فيها. كما أن الأمر، برمته، يحتاج إلى وقفة فلسفية؛ بمعنى أن أعلمه المنهج، لكيفية التداول بالأفكار، ولكيفية التعامل مع الأفكار. وإن تقديم نماذج، وأمثله مستمرة للتحليل الفكري السليم، شيء مهم لحياتنا الفكرية، والسياسية المعاصرة. كما أن وجود جرعه فلسفية معينة، وسط هذا الجو، الذي كثيراً ما يتحول إلى شيء ضبابي، يحتاج إلى ضبط من آن لآخر. وعملية الضبط هذه، لا يمكن أن تقوم بها إلا الفلسفة. والعنصر المتبقي فعلاً من الفلسفة هو ذاك؛ فقد تختلف التعاليم، وتزول دولة المذاهب، وينتهي عهدها وتتقادم، أو تصبح غير صالحة للعصر. ولكن، يظل منهج التفكير، هو الشيء الأساسي، الذي تستطيع الفلسفة أن تقدمه للناس، "بهدف الوصول إلى عقولهم، وتنويرها وتطهيرها من كثير من الأخطاء، وتفتيحها على مشكلات لم تكن متنبهة إليها، وتحليل الأمور بشكل لا يستطيع الإنسان العادي أن يصل إليه"[2].

ويُعزي فؤاد زكريا، غياب منهج التفكير العلمي عند البعض، إلى مجموعة من العوامل، أولها: وجود مصالح معينة، تتدخل في كثير من الأحيان؛ كتكوينه الثقافي السابق، أو ما شابه ذلك. أما الثاني، فهو الافتقار إلى أدب الحوار، وهي ظاهرة، أصبحت مُلفتة للنظر، وتعني مبالغة كل طرف في اتهاماته للطرف الآخر؛ كاتهامات العمالة، والخيانة، والانحراف، والقهر، والجبروت والتسلط. وهذا كله، ناتج عن عدم الفهم. ناهيك أن لغتنا في الحوار أصبحت مليئة بهذا القاموس المؤسف من الشتائم، والاتهامات. وهذا يؤدي حتماً، إلى هبوط مستوى الحوار، ويؤدي بالقارئ، في نهاية الأمر، إلى التسلية دون الاستفادة[3].

ووفقاً لما يراه فؤاد زكريا، فإننا نستطيع أن نتصور مواقف أخرى تماماً، تتخذها الفلسفة إزاء النص الديني، بوصفها ممكنات نظرية فحسب، بغض النظر عن كونها مقبولة، أو غير

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 154.

2 - زكريا، فؤاد، وإمام، إمام عبد الفتاح (1987)، وجهاً لوجه، مجلة العربي، عدد 338 يناير، ص 67.

3 - بطيشه، عمر (2010)، تاريخ ما أهمله التاريخ، مرجع سابق، ص 64- 65.

مقبولة في مجتمعنا[1]: أولها، النظر إلى النص الديني على أنه نسبي زمنياً، أي أنه موجه إلى عصر معين. والدين يقدم توجيهات، ومبادئ إنسانية عامة، ومهمة الإرشاد الأخلاقي، والمعنوي للإنسان، أما التفاصيل، المتعلقة بالشؤون الدنيوية، فتُتّرك لعقل الإنسان وتجربته. وثانيهما، النظر إلى المرحلة الدينية بأسرها، على أنها مرحلة أولية من مراحل الفكر البشري، ولا بد من تجاوزها، كما فعل العلم؛ إذ يَعتبر العلم، هذه المرحلة مرحلة تاريخية غابرة فحسب، ولا تعود لها أهمية إلا من حيث أنها كذلك.

2- العقلانية والمجتمع العربي:

تناول فؤاد زكريا، مشكلات المجتمع العربي، باهتمام عظيم؛ كونها تمس كل فرد فينا، من قريب أو بعيد. فهي هموم واقعنا، التي تنعكس آثاره، بصورة أو بأخرى، على المجتمع بعامة، وعلى الفكر بخاصة، ومن هذه المشكلات:

أ- التراث، والطاعة.

يرى فؤاد زكريا، أن المُتأمل لتطورنا الفكري، يشعر أن هناك نوعاً من التناسب الطردي، بين تخلفنا، وبين إنكارنا ورفضنا حقيقة هذا التخلف. فكلما زادت أحوالنا تدهوراً، ازددنا ميلاً إلى رفض الاعتراف بهذا التدهور، وازددنا ضراوة في الهجوم على من يُشير إليه مجرد إشارة[2].

وقد عرف فؤاد زكريا التخلف: بأنه "عدم القدرة على ملاحقة الركب، بعد أن كانت هذه القدرة متوافرة". وبهذا المعنى يكون المجتمع المتخلف، هو ذلك الذي كان مسايراً لموكب الحضارة يوماً ما، ثم عجز، لسبب أو لأخر، من الاستمرار في السير، فسبقه الركب. وأن هناك صلة اشتقاقية واضحة، بين "الخلف"، و"التخلف"؛ " فالمُتخلف" ينظر دائماً إلى " الخلف". وبناء على هذه التعريف، فان العالم العربي يقدم إلينا مثالاً بارزاً، تتوفر فيه كل "مقومات التخلف"؛ إذ كان يوماً رائداً لحضارة زاهية، ثم توقفت مسيرته، وأصبح الآن يتطلع إلى الوراء، "متحسراً"، على الأيام التي ولّت[3]. ومن ثم، فإن تحليل "عوامل التخلف الفكري العربي"،

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 148.

2 - زكريا، فؤاد (1993)، الغرب ذلك المتآمر الأزلي، الكويت: مجلة العربي، عدد 415 يونيو، ص25.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 35.

ينبغي أن يرتكز أساساً، على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في "العقل العربي"[1].

ويرى الربعي، أنه لو كانت المشكلة التي تواجه العقل العربي المعاصر، هي مشكلة التخلف فحسب، لكانت إمكانية الخلاص، من هذا التخلف متوافرة، ضمن شروط اختلال بنية التخلف نفسها، كما حدث في أماكن عديدة من العالم. لكن المشكلة الجادة التي تواجهنا، هي أن ظاهرة التخلف ترتبط مباشرة بظاهرة التبعية، حتى غدت الظاهرتان وجهين لعملة واحدة[2].

بينما يُعزي فؤاد زكريا، سبب تخلفنا الفكري، لما يُسميه بظاهرة "الانقطاع الحضاري"، وهي سمة مميزة للتراث الفكري، والعلمي، في بلادنا العربية [3]. فالتخلف، مرتبط أساساً، بالبعد الزمني، وبالعلاقة بين الماضي والحاضر. والسمة التي تنفرد بها هذه العلاقة، في الثقافة العربية، هي أن الماضي ماثل دائماً أمام الحاضر، لا بوصفه مندمجاً في هذا الحاضر، ومتداخلاً فيه، بل بوصفه قوة مستقلة عنه، منافسة له، تدافع عن حقوقها إزاءه، وتحاول أن تحل محله، إن استطاعت. وباختصار، فإن نظرتنا إلى الماضي، في ثقافتنا العربية المعاصرة، هي نظرة "لا تاريخية". مع أن النظرة التاريخية الصحيحة إلى الماضي، هي التي تضعه في السياق الفعلي، وتتأمله من منظور نسبي، بوصفها مرحلة انتهى عهدها، وتلاشت في مراحل لاحقة، تجاوزتها بالتدريج، حتى أوصلتنا إلى الحاضر. في مثل هذه النظرة التاريخية - يرى فؤاد زكريا - لا يكون الماضي قوة منافسة للحاضر، ولا تتأثر على الإطلاق مشكلة التوفيق بين الماضي والحاضر، لأن الحاضر يحمل في داخله بذور الماضي بطبيعته، ولأن الماضي أوجد الحاضر، من خلال تجاوزه لذاته[4]. وهو بذلك يتفق مع العديد من المفكرين، الذين نادوا بتاريخية النصوص الدينية، وعلى رأسهم محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، حيث ذهب الأخير، إلى ضرورة دراسة التراث في ضوء سياقه الاجتماعي والتاريخي حيث يقول: "إن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، واعتبارها مطلباً أولياً في الفكر الديني المعاصر، مع التسليم بصحة مُنطلقاته النظرية، هو وثب على الواقع، وتجاهل له، خاصة إذا تم اختزاله في مسألة تطبيق أحكام (الحدود)، كما هو عند كثير من الجماعات التي تطلق على نفسها (الإسلامية)"[5].

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 36- 38.

2 - الربعي، أحمد (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، ندوة خاصة عقدتها المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد33، مجلد 9، شتاء 1989، الكويت: جامعة الكويت، ص 193.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 47.

4 - المرجع السابق، ص 35- 36.

5 - أبو زيد، نصر حامد (1990)، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 17.

ويرى أحمد محمد سالم، أن دعوة فؤاد زكريا إلى النظر للتراث في ضوء تاريخيته، لا يعني هذا رفضه له رفضاً قاطعاً، وإنما يؤصل توجهه العلماني بداخل التراث، من خلال ابن رشد وغيره من المفكرين المسلمين[1]. وهذا ما ذهب إليه حسن حنفي بشكل أوسع حين قال: " إن الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة لعلمانية زائدة عليه، من الحضارة الغربية، وإن تخلفنا عن الآخر هو الذي حوّل الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية، ومراسم، وشعائر...، حتى زهق الناس، وتوجهوا إلى العلمانية الغربية، بما تمثله من عقلانية وليبرالية... والعيب فينا، وليس في غيرنا، وفي تقليدنا وليس في إبداعنا الذاتي"[2].

وواقع الحال، كما يرى فؤاد زكريا، "أن التراث يعيش فينا، شئنا أم أبينا، فنحن أبناؤه، ونحن نتاجه"[3]. إلا أن الماضي يقطع صلته بعصره بالتدريج، ويفقد طابعه النسبي، ويخرج عن الإطار الزمني الذي كان مرتبطاً به، ليصبح قوة دائمة الحضور، وأن العلاقة بينهما علاقة قوتين متعارضتين، مع أن الماضي والحاضر، ليسا أصلاً سوى قوة واحدة، يتغير طابعها من خلال الامتداد الزمني بالتدريج[4].

إن النظرة "اللاتاريخية" إلى الماضي، هي المسؤولة، عن قدر كبير من التخلف الفكري، الذي يعاني منه العالم العربي. إذ انقسم المفكرون، إلى تيارات عدة: فنقاد التراث يُشيرون إلى عيوب كامنة في هذا التراث، وأنه من الواجب التخلي عنه، وإدخال تعديلات أساسية عليه، ويتهمونه بأنه حافل بالعناصر اللاعقلية، والخرافية، وبأنه يحتشد بالغيبيات، والأفكار الأسطورية[5]. "وأنه لا بد من تجاوز مرحلة التراث، بحيث ننفتح بكل قوّتنا على التيارات العلمية والفكرية والأدبية والفلسفية، والتي تزدهر الآن في البلدان الأوروبية بصفة خاصة"[6].

يتفق فؤاد زكريا مع المقدمات التي يرتكز عليها نقاد التراث، إلا أنه لا يعتقد بصحة النتائج التي يستخلصونها منها؛ وهي أن التراث فاسد من أساسه. فالعناصر اللاعقلية والخرافية، في التراث الأوروبي، لم تمنع الفكر الأوروبي، من أن يصل إلى ما وصل إليه الآن من تقدم.

---

1 - سالم، أحمد محمد (1998)، النزعة النقدية عند فؤاد زكريا: قراءة في مشكلة الأصالة والمعاصرة، في: الدكتور فؤاد زكريا باحثاً ومثقفاً وناقداً (كتاب تذكاري)، جامعة الكويت، ص 135.

2 - حنفي، حسن (1989)، الدين والثورة في مصر، ج8، اليسار المصري، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 105.

3 - ندوة: حوار مع فؤاد زكريا (1983)، الجامعة الأردنية: المجلة القافية، عدد 1 أيلول، ص 22.

4 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 36.

5 - المرجع السابق، ص 37.

6 - العراقي، عاطف (2009)، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، مرجع سابق، ص9.

كما أنها (العناصر)، لم تحُل بين أوروبا، وبين قيادة حركة التقدم في العالم كله. وهنا يبرز سؤال: لماذا كانت هذه العناصر من عوامل التخلف الفكري في العالم العربي؟ ولم تكن كذلك في الغرب؟. يجيب فؤاد زكريا: من المؤكد أن أساس التخلف، لا يكمن في هذه العناصر ذاتها، بل في شيء آخر. فالخرافات، والغيبيات، مرحلة لا بد منها، في المسار الطويل للمعرفة، والمهم، أن تَعقُبها المراحل، التي تعمل على تجاوزها[1].

كما أن من حق المرء، أن يشير إلى عيوب في التراث، وينبهنا إلى طريقة التغلب عليها. لكن، ليس من حقه، أن يؤكد أن هذه العيوب وحدها، هي التي أدت إلى تخلفنا الفكري. فتوقعات نقاد التراث، أن يحل التراث مشكلات الحاضر، أو يتصورون أن له مثل هذه الوظيفة، ولكنهم يرونه عاجزاً عن أدائها، فهذا ينطوي على مقارنة ضمنية، بين التراث وبين الحاضر، وعلى اعتقاد بأن التراث قوة حيّة ينبغي الدخول في معركة معها[2].

وهذه النظرة التي تتوقع أن يحلّ التراث مشاكل العصر الحاضر، وتغفل بذلك الموقع التاريخي للتراث، والوظيفة التي كان ينبغي عليه أن يؤديها، في إطار عصره، وتقفز بهذه العصور عبر مسافات زمنية واسعة، تجعل من السهل أن تجد على التراث من وجهة نظر الحاضر، مآخذ لا أول لها ولا آخر، فالبحث عن أسباب التخلف الفكري في العالم العربي، لا ينبغي له أن يتخذ من نقد التراث مدخلاً وحيداً، أو مدخلاً رئيساً[3].

كما أن الإفراط في التشبث بالتراث الماضي، كما يرى فؤاد زكريا، إنما هو في جانب من جوانبه، أثر من آثار العقلية الإقطاعية، التي تُدين بمبدأ عبادة الأسلاف. عندئذٍ، تُصبح عبادة الماضي عاملاً من عوامل الإعاقة في وجه تقدم المجتمع. وعندما تَتّخذ عبادة الماضي طابعاً متطرفاً، فإنها تصبح عاملاً من عوامل "تخدير" المجتمع، وأبعاده عن مشاغله الحاضرة، وعن قدرته على الوفاء بواجباته في المستقبل. لذا، فإن أفضل ما يُمكن عمله في هذه الحالة، هو أن يتخذ المجتمع من ماضيه قوة، تُعينه على السير قُدماً، إلى مُستقبل أفضل، وهذا أمر يُمكن تحقيقه، لأن لكل أمة قدرة على اكتشاف نفسها، والعثور على هويتها الأصلية، التي تُعد من أبرز العوامل التي تدعمها للنهوض، والتطور في المستقبل [4].

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 38.

2 - المرجع السابق، ص 39.

3 - المرجع السابق، ص 40.

4 - زكريا، فؤاد (2007)، آفاق الفلسفة، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 25-26.

أما أنصار التراث، وهم ما اسماهم فهمي جدعان، "العقل التراثي" أو "الإسلامي"، يُمثل في ماهيته، حالة ردة منفردة، ومطلقة، إلى الأصول والسلف ومنجزات "قرون الخير"[1]. فهؤلاء يرون على عكس ما ذهب إليه نقاد التراث، أن سبب التخلف، هو عدم التزامنا بالتراث، أو هو ابتعاد الحاضر عنه، وأن طريق التقدم الحقيقي هي الرجوع إليه بصورة أو بأخرى. ويرون أن خلاص العرب في حاضرهم، أنما يكون باستعادة مقومات الماضي بالحاضر من جديد، حتى في جزئيات الحياة اليومية، كالملبس، وأسلوب المعاملات التجارية [2].

هذا الموقف، الذي يعترف فؤاد زكريا أنه ولّد لدية الصدمة، وخيبة الأمل، والإحساس بالإحباط، في طريقة معالجة التراث في مجتمعنا العربي[3]، لأن أنصار التراث، يستندون إلى مصادر مُعينه في هذا التراث، ويؤكدون أن المعرفة البشرية كلها تكمن فيها؛ "ويرون فيها حلولاً ومفاتيح لكل النوازل والمسائل"[4]؛ فهناك فئة من الكتاب، تَخَصّص أفرادها؛ في إثبات أن الكشوف العلمية الحديثة، كلها موجودة في آيات قرآنية. بل أن داخل هذا المُعسكر، انقساماً أساسياً في هذا الصدد، وفيه أكثر من فريق، يَصف أصحابه هذه المحاولة، إما بأنها جهد ضائع وراء هدف عقيم، وإما بأنها نفاق يدعو إلى السخرية. بينما يستنكر فريق آخر، أن يكون القرآن كتاباً في علم الطبيعة، أو البيولوجي، أو تكنولوجيا الفضاء، ويؤكدون أن الوظيفة الأخلاقية، لا الوظيفة العلمية، هي الهدف الأساسي من النصوص الدينية. بينما يرى فريق آخر، أن العقل البشري بأسره قاصر، وأن العلم الذي يكتسبه الإنسان، مهما ارتفع، أنما هو ضرب من الوهم أو الخداع، ولا بد أن يدرك الإنسان أن ما يصل إليه من علم، سيظل على الدوام محدوداً، وسيعود عليه في نهاية الأمر بأضرار وخيمة، وأن مجال العلم بأكمله، في نظرهم، ثانوي الأهمية [5].

أن حجة أنصار التراث، بأن النصوص القرآنية تحتوي على كل علم، برأي فؤاد زكريا، تخفق في تحقيق أي هدف. لأن كل الحالات التي وردت بها اكتشافات علمية، ذُكرت بالنصوص القرآنية، كانت قد اكتشفت بالجهد البشري ثم اهتدينا إليها بعد ذلك في النص الديني. ولم يكن هناك حالة واحدة، أمكن فيها التوصل إلى كشف علمي عن طريق دراسة الآيات التي ورد فيها هذا الكشف. وعليه، فإن عشرات الكتب التي يحاول أصحابها أن يُثبتوا وجود العلم

1 - جدعان، فهمي (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، ندوة خاصة عقدتها المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد33، مجلد 9، شتاء 1989، الكويت: جامعة الكويت، ص 194.

2 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 40.

3 - ندوة: حوار مع فؤاد زكريا (1983)، الجامعة الأردنية، مرجع سابق، ص 24.

4 - جدعان، فهمي (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، مرجع سابق ص195.

5 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 41.

كله، سواء ما اكتشف منه، وما سيُكتشف فيما بعد، في النصوص الدينية، إنما هو جهد ضائع، يُبذل في سبيل هدف محكوم عليه منذ البداية بالإخفاق[1].

وثمة فئة أخرى، من أنصار التراث، كما يرى فؤاد زكريا، لا تحاول أن ترد علم البشر، ما كان منه وما سيكون، إلى نصوص دينية، وإنما إلى التراث العلمي والفكري العربي، في عصر النهضة الكبرى، باعتباره أصلاً لعدد كبير من المكتشفات الحديثة. وتقوم بتمجيد ذلك التراث، بوصفه منبعاً للحكمة والمعرفة، لم نشهد له نظيراً. وبالرغم من إقرار فؤاد زكريا، أن العصور الوسطى العربية، كانت على عكس العصور الوسطى الأوروبية، إلا أن المبالغة المسرفة، في تأكيد هذا المبدأ، والمسعى إلى الخروج بهذا التراث المجيد، عن إطاره التاريخي، وإضفاء نوع من الصحة المطلقة، التي تسري على كل زمان، من أوضح مظاهر التخلف الفكري في بلادنا، كونها ترفض النظر إلى عصرنا، من خلال منطقه الخاص، وتحاول أن نفكر فيه بمنطق عصر أصبح في ذمة التاريخ، مهما كان المجد الذي كان يتصف به حينذاك[2].

فغاية التمجيد، الذي يُرجع فيه علماؤنا ومفكرونا من العرب، فضل التوصل إلى عدد كبير من النظريات، والأفكار الحديثة، هو إثبات أن العرب استبقوا علماء، ومفكرين غربيين، وأنهم كانوا أصحاب فضل عليهم. لكن فؤاد زكريا يرى أن هذه الغاية، تنقلب إلى تمجيد ضمني للفكر، والعلم الغربيين، لا يحلم به الغربيون أنفسهم، على حساب العرب؛ ذلك لأنها تتخذ من نواتج الثقافة الغربية مقياساً، وتحدد مكانة الفكر العربي، تبعاً لمدى اقترابه، أو ابتعاده عن هذا المفكر الغربي، أو ذاك. وإذا كان المفكر العربي، قد استبق (كانت أو هيوم)، فلا بد أنه كان عظيماً لهذا السبب ذاته. وهكذا يُصبح معيار العظمة هنا؛ هو الوصول إلى ما أنجزه الغرب. ولو كان لدينا أيمان حقيقي، بما أنجزه علماؤنا ومفكرونا، لأقنعنا الإنسانية بفضلهم عليهم، من حيث هم فحسب، لا من حيث إنهم سبقوا أفكار هذا العالِم، أو ذاك المُفكر الغربي[3].

إن الخطأ، ليس في مجرد تمجيد التراث، إنما في طريقة التمجيد ذاتها. فهو يقارن دائماً بما أنجزه الغرب، وكأن الشكل الوحيد الممكن للتقدم، هو ذلك الذي يوجد في الحضارة الغربية. كما أن التراث، يُصوّر كما لو كان قوة حية، قادرة على حلّ جميع مشكلات العصر الحاضر. وهكذا، يخرج التراث خروجاً تاماً، عن مهمته الأصلية، وعن وظيفته المنطقية، التي لا يصح أن يتعداها، حتى بالنسبة إلى أشد الناس تحمساً له. وتُصبح المواجهة المباشرة للحاضر، أمراً

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 42.

2 - المرجع السابق، ص 43- 44 .

3 - المرجع السابق، ص 44.

مستحيل التحقيق، في ظل هذه النظرة "التراجعية" اللاتاريخية[1]، أو "النظرة للتاريخ نظرة أسطورية"[2].

وبهذا، يتفق فؤاد زكريا، مع أصحاب الاتجاه الماركسي، في تأكيد ضرورة رؤية التراث في ضوء التاريخ، وفي ضوء التفاعل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، الذي ظهرت فيه الأعمال التراثية[3]. وهو ما يؤكد عليه جدعان، من أن التراث: إنجاز إنساني خالص، لا يد لغير البشر فيه. وهو زماني تاريخي، مرهون بالشروط التاريخية الوضعية، ولا مدخلاً ذاتياً للأمور الإلهية في صنعه[4].

وثمة تيار آخر يحاول التوفيق بين الماضي والحاضر، من خلال الانتقاء من التراث ، والانتقاء من الغرب. وتُعد معادلة زكي نجيب محمود التوفيقية، خير معبر عن هذا التيار إذ قال: "إذا كان السؤال المطروح، هو كيف السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة، لتكون لنا حياة عربية؟ كانت الإجابة هي أن أبحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب، بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك، التي يتطلبها العلم المعاصر، والمشكلات المعاصرة"[5]. وهذا بحسب فؤاد زكريا يحمل متضادات كثيرة، وهو بذلك يتفق مع ما ذهب إليه محمود أمين العالم، حين نقد معادلة زكي نجيب محمود التوفيقية تلك، إذ قال: "إن هذا التوفيق كان تلفيقاً، ولم يكن قط إبداعاً وتركيباً، وكان حاصل جمع كمي ساكناً، وقشرياً وبرجماتياً"[6].

إن ماضينا وحاضرنا، لا يكونان خطاً مُتصلاً. وهذا الانقطاع، هو الذي أدى إلى تشويه نظرتنا، إلى الماضي والحاضر، على حدٍ سواء[7]. وبذلك، تكونت فجوة بين واقعنا الحالي، وبين تلك الفترة التي كنا فيها مزدهرين ثقافياً، فكانت فجوة واسعة من عصور التخلف[8]. وقد ترتب على هذا الانقطاع، أن العلم، والفكر العربي، لم يكوّنا تراثاً أصيلاً، استمر منذ فترة ازدهاره، حتى وقتنا الحالي، بلا توقف. إذ كانت فترة مضيئة، أعقبها فترة ظلام طويل. وترتب على ذلك،

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 45.

2 - زكريا، فؤاد (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، ندوة خاصة عقدتها المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد33، مجلد 9، شتاء 1989، الكويت: جامعة الكويت، ص 209.

3 - سالم، أحمد محمد (1998)، النزعة النقدية عند فؤاد زكريا: قراءة في مشكلة الأصالة والمعاصرة، مرجع سابق، ص 140.

4 - جدعان، فهمي (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، مرجع سابق، ص196.

5 - محمود، زكي نجيب (2009)، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 20.

6 - العالم، محمود أمين (1986)، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ط1، ص 312- 313.

7 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 47.

8 - ندوة: حوار مع فؤاد زكريا (1983)، الجامعة الأردنية، مرجع سابق، ص 22.

أنه لم تتهيأ لهذه الفترة الفرصة، لكي تندمج في عقل الشعب العربي، وتصبح جزءاً من تكوين الإنسان الذهني، في هذه المنطقة من العالم. وإنما ظل العلم والفكر منعزلين، مقتصرين على الصفوة المختارة[1]. وأن البحث في التراث، عن الإجابات لكل الأسئلة الحاضرة، محاولة فاشلة، وأن أصحابها يعطون للتراث دوراً، لا يستطيع أن يقوم به؛ باعتبار أنه كان له دور في مرحلة تاريخية معينه. فالتراث عظيم وممتاز، وعندما نأتي للحاضر، فإنه لا يصلح لنا، ولا ينفعنا، ولا يحل إشكالاتنا[2].

على أن الأخطر من ذلك، برأي فؤاد زكريا، هو أن معنى التراث نفسه، يصبح في حالة الانقطاع الثقافي، مُحتاجاً إلى مراجعة جذرية، ذلك لأن قيمة أي تراث علمي، أو فكري، تكمن في استمراره، وفي كونه جزءاً من تاريخ متصل. ولا يعني فؤاد زكريا، أن التراث العلمي، أو الفكري، يجب أن يسير في خط مستقيم، فكلنا يعرف تلك النكسات المؤقتة، والتعرجات والإلتواءات، التي تطرأ على مسار العلم والفكر، في جميع الثقافات، ولكن المهم، أن يكون المسار في مجموعه، سائراً بالرغم من حالات التراجع الجزئية المؤقتة، في طريق صاعد مُتصل[3].

ويرى فؤاد زكريا، أن الإحياء الحقيقي للتراث، يكون عن طريق تجاوزه، واتخاذه سُلّماً، لمزيد من الصعود. لأن التراث في حقيقته، هو ذلك التراث الذي ينمو، والذي يحيا والذي يتغير، والذي يمكن أن ينقلب إلى عكسه. وفي بعض الأحيان، يكون الانقلاب على التراث والتمرد عليه إحياء له[4]، أما إحياء الاسترجاع فهو في حقيقته قضاء على التراث، الذي لا يُريد منا أن نختزنه، كالثروة المدفونة، التي لا ينتفع منها أحد، بل يُريد منا أن نستثمره وننفقه، حتى يعود علينا إنفاقه بالخير[5]. ولو فكرنا ملياً، في علاقتنا الراهنة بالتراث العلمي والفكري العربي، لتبين لنا، أن موقفنا منه موقف الاختزان، لا الانتفاع والاستثمار، "وكل ما علينا هو أن نعود إليه كما هو، ونحييه في عصر مختلف كل الاختلاف"[6]. على عكس الأوروبيين، الذين انتفعوا حقاً من هذا التراث، وأفادوا من جهود العرب، في الميادين الفلسفية والفكرية والعلمية،

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 47.

2 - زكريا، فؤاد (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، مرجع سابق، ص 221.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 48.

4 - ندوة: حوار مع فؤاد زكريا (1983)، الجامعة الأردنية، مرجع سابق، ص 22 - 23.

5 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 50.

6 - ندوة: حوار مع فؤاد زكريا (1983)، الجامعة الأردنية، مرجع سابق، ص 23.

وامتصها جسم المعرفة عندهم، فنما نمواً هائلاً في عصر النهضة، واستمر النمو منذ ذلك الحين[1].

ويرى فؤاد زكريا، أننا نتناول من الحاضر تفاصيله، وننقدها، على حين أننا لا نأخذ من الماضي، إلا معالمه البارزة، فلا نجد فيه إلا ما يستحق المدح والثناء. وتلك بلا شك نظرة (رومانتيكية) إلى الماضي، تؤدي حتماً إلى تضاؤل قيمة العصر الحاضر، والتحامل عليه، إذا ما قورن بأي عصر سابق[2].

ويخرج فؤاد زكريا بنتيجتين: الأولى، أنه من الممكن أن تقوم نهضة علمية فكرية رفيعة المستوى في مراحلها الأولى، على أساس الرفض الحاسم للتراث، وذلك حين يكون هناك انقطاع في التراث، يمنع من استمراره في خط متصل حتى الحاضر. أما الثانية فإن التطور والتقدم المستمر في المعرفة، يساعد على الوصول إلى نظرة تاريخية إلى التراث، يختفي فيها التناقض بين تمجيده، وبين الاعتراف بتخلفه[3].

إن شكل "الاغتراب" و"التمزق"، الذي لا يمهد لانطلاقة جديدة إلى الأمام، ويعبر عن حالة من العجز في مواجهة العصر، وعن نسيانه في الآن نفسه، كل ذلك، هو برأي فؤاد زكريا، مصدر من مصادر تخلفنا الفكري، ناتج عن علاقتنا بتراثنا. فالاغتراب له شقّان، مكاني؛ وهو الذي يتمثل لدى المتعلقين بثقافة بلاد غير بلادهم، كاقتباس الملبس، وطريقة الكلام، والإشارة، والإيماءات. والزماني؛ وهو الاغتراب عن العصر، وعن الحاضر، والتعلق بعصر يفصله عنا أبعاد زمانية كبيرة، نتيجة تحمسهم للتراث، وبحثهم عن إجابات كاملة عن الأسئلة، التي يثيرها العصر الحاضر في التراث، كالبحث في التراث اللغوي عن كل ألفاظ العصر المستحدثة، أو في سلوك القدماء في المعارك، مُرشداً، وموجهاً، في الحرب الحديثة[4].

إن فؤاد زكريا، يدعو إلى مراجعة التراث، ودمجه في التاريخ اللاحق، ليصبح جزءاً منه. وعدم جعل التراث منافساً للحاضر، بطريقة "لا تاريخية"، فالمفاضلة بين الماضي والحاضر، أمر لا معنى له، إذا كانت النظرة إلى التراث الفكري سليمة وصحيحة. على حين أن هذه المفاضلة، تشغل قدراً هائلاً من خلافاتنا الفكرية، وصراعاتنا الأيديولوجية. وأن ظاهرة التخلف الفكري، تتلخص بالتضاد، بين التراث وخصومه. وأن الصراعات الحقيقية حول

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 50.

2 - زكريا، فؤاد (1969)، كارل ياسبرز بين الفلسفة والسياسة، مجلة الفكر المعاصر، عدد يونيو 52، ص 70.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 50.

4 - المرجع السابق، ص 53- 54.

التراث، هي في الواقع صراعات حول الحاضر؛ فإذا كنا نرى في التراث ما يؤيد الفكر الاشتراكي مثلاً، أو كنا نرى فيه ما يؤيد الحكم الثيوقراطي، المبني على سلطة الدين وحدها، فإن الخلاف بين هذا وذاك، لا يرجع إلى موقفين متعلقين بطريقة فهم التراث، بقدر ما يرجع إلى موقفين متعلقين بالحاضر، يتم إسقاطهما على التراث[1].

ويؤكد فؤاد زكريا، أن لكل شعب الحق، لا بل من واجبه، أن يحافظ على تراثه، وأن يتغنى بأمجاده الماضية. وهذا يتفق مع ما أكد عليه جدعان، "أنه يتعذر تماماً إنكار ما في التراث من عناصر كثيرة، ذات فائدة، وجدوى، ومُتعة، وجمال، وأن مجرد التفكير بإعدامها، هو ضرب من الحمق لا يغتفر[2]. ولكن، هذا الرجوع إلى الماضي، يتخذ في الحالات السوية، شكل القوة الدافعة، إلى مزيد من النهوض بالحاضر، واستيعاب الدروس والقواعد والمعطيات، التي تقدمها لنا، كل علوم الإنسان والمجتمع والطبيعة الحديثة، وتمثلها، هيّ وتطبيقاتها العملية، من أجل تعميق وعي وجودنا في التاريخ، وتطوير هذا الوجود، وفقاً لاحتياجاتنا الحيوية، وللغايات المجدية التي تخطها إرادتنا وعقولنا[3]. بينما يتخذ في الحالات المريضة، صورة البديل الخيالي عن الحاضر، أو العزاء الوهمي، عما هو فيه من تخلف[4]."فالتطلع إلى المستقبل، من اللحظات التاريخية المتفائلة، على حين أن العودة إلى الماضي، والتغني بما كان علية الأجداد، لا يشيع إلا في عصر يسوده التشاؤم، والإحباط"[5].

إن نظرتنا من التراث، ينبغي أن لا تكون قيداً يمنعنا من الحركة، بل ينبغي أن يكون موقفنا من التراث، أن يتقرر تِبعاً لمقتضيات حياتنا الراهنة. فالقديم، لا ينبغي أن يتحول إلى صنم مُقدس، لمجرد أنه قديم. بل أن تبجيلنا واحترامنا له، يجب أن يتوقف على مدى قدرته على الإنتاج، في حياتنا الحاضرة، والإسهام في دفعها إلى الأمام، "والتمثل والاستيعاب لمبدعات الحداثة، ودمجها المادي والمعنوي، في التراث الحي، الذي يتبقى من مُجمل مادة التراث"[6]. وليس معنى ذلك أن نتنكر لتراثنا، أو أن نتعمد تأويله تأويلاً ملتوياً، لكي يبدو متمشياً مع

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 56- 57.

2 - جدعان، فهمي (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، مرجع سابق، ص197..

3 - المرجع السابق، ص 197-198.

4 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 177.

5 - زكريا، فؤاد (1988)، اللحظة التاريخية لكتاب مستقبل الثقافة في مصر، مجلة الهلال، يناير، ص 16.

6 - جدعان، فهمي (1989)، في العقل العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 197.

اتجاهاتنا الراهنة، بل أن معناه الوحيد، هو الخضوع لسنة الحياة، التي تجعل من تاريخ الإنسان الغابر، دعامة يرتكز عليها في حاضره، ويسترشد بها في مستقبله[1].

ويرى سالم، أن دراسة فؤاد زكريا عن اسبينوزا، لها دور بارز في موقفه من تاريخية النصوص الدينية، ونقده لتطبيق الشريعة، هذا بالإضافة إلى موقع فؤاد زكريا البارز ضمن التيار العلماني، الذي يؤكد تاريخية الشريعة والنصوص الدينية[2].

خلاصة القول، إن العيب، كما يرى فؤاد زكريا، ليس بالتراث، بل بموقفنا منه. لذلك فإن تخلف التراث، هو تخلفنا نحن، وعيوبه هي عيوبنا. كما أن إصلاح حاضرنا، يكمن من منطلق الإحياء الحقيقي، للعناصر المجيدة والزاهية في تراثنا[3]. وهو ما ذهب إليه جدعان، من أن التعلق بالتراث ليس مثلباً في ذاته، وإنما المثلب هو أن نحوله بما هو إنجاز إنساني تاريخي، إلى موجود متعالٍ "فوق تاريخي"، وأن نجعل منه تجربة إنسانية محدودة، لها ما لها، وعليها ما عليها، تجربة شامله، كليه، نهائية، لكل الأجيال، ولكل الأزمنة[4].

أما **الطاعة**، فيرى فؤاد زكريا، أنها الصفة الأخلاقية التي يُراد من الإنسان العربي أن يتحلى بها، في كافة مراحل عمره، وفي جميع الميادين التي يتعامل معها، خلال حياته الخاصة والعامة. وهو بذلك، يتفق مع ما ذهب إليه (كانت) من قبل، إذ قال: "ولكني اسمع في كل مجال صيحة تقول: "لا تجادل"؛ فالضابط يقول: "لا تجادل ونفذ"، ورجل المال يقول: "لا تجادل وأدفع"، ورجل الدين يقول: "لا تجادل وآمن...."[5].

في حين، يرى علي، أن الطاعة قيمة اجتماعية نعتز بها في مجتمعنا العربي المعاصر، وفضيلة من الفضائل التي تُبقي على بنياننا الاجتماعي السليم، وبالصورة التي نرجوها. وأنه لولا الطاعة، لاختلطت الأمور في المجتمع، وعمت الفوضى بين أفراده، وتداخلت المهام، وسار المجتمع إن عاجلاً أم آجلاً، إلى التفكك والانحلال، وانتهى الأمر إلى ما لا تُحمد عقباه[6]. وهو ما لا يتفق معه فؤاد زكريا، حيث يرى، أنه إذا كان هناك أسباب معنوية لتخلفنا، وتراجعنا،

---

1 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 248-249.

2 - سالم، أحمد محمد (1998)، النزعة النقدية عند فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 127-128.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 57.

4 - جدعان، فهمي (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، مرجع سابق، ص198.

5 - Kant: An answer to the question "What is enlightenment? Trans. By Nisbet, H. B. in Kant's political writings, Cambridge, 1971, P.55.

6 - علي، كمال محمود (1987)، تعقيب: على مرض عربي أسمه الطاعة، مجلة العربي، عدد 338 يناير، ص 146-147.

واستسلامنا أمام التحديات، فإن الطاعة تأتي على رأس هذه الأسباب، لأنها – بحسب تعبيره - رذيلتنا الأولى، وفيها تتبلور سائر عيوبنا، ونقائصنا[1].

فنشأة الإنسان العربي، في جميع مراحلها المختلفة، ترتكز على تعزيز هذه القيمة الخلقية والاجتماعية، وزرعها بطريقة راسخة، كي تغدو في النهاية، جزءاً هاماً لا يتجزأ، من تركيبه المعنوي؛ فمنذ سنوات العمر الأولى، تحرص الأسرة، على أن تكون العلاقة بين الآباء والأبناء علاقة "طاعة"، على أنها قمة الفضائل العائلية، وتكون النتيجة جمود المجتمع بأكمله، وانعدام التجدد فيه. وكذلك طاعة المرأة لزوجها، وأن الزوج هو الآمر والناهي. وحين يخرج الطفل إلى المدرسة، يجد نظاماً تعليمياً يقوم من أوله إلى آخره، على مفهوم "الطاعة"؛ فأسلوب التعليم لا يشجع على المناقشة المستقلة، وإنما يفترض مُقدماً، أن التلميذ كائنٌ مُطيع، يستمع باحترام وإذعان، ولا يُراد منه إلا أن يكرر ما تعلمه، ويردد ما حفظه عن ظهر قلب. وحين ينتقل الشباب العربي إلى مرحلة الحياة العملية، يجد علاقات العمل مبنية - في الأساس - على مبدأ الطاعة. فعلاقته بالمسؤول هي علاقة "رئيس بمرؤوس"، وأن أهم الصفات التي تعبر عن تقدير المجتمع للموظف العربي، والتي تؤهله للارتقاء في منصبه، هي أن يكون "موظفاً مطيعاً"[2].

كما "أن صفة الطاعة هي أسوأ علاقة يمكن أن تربط محكوماً بحاكم"[3]، ففي مرحلة النضج، عندما ينخرط الإنسان العربي في ميدان السياسة والحكم، يُصبح مبدأ الطاعة، هو السائد، والمُسيطر بلا منازع. فالأنظمة الدكتاتورية المتسلطة، لا تريد من المواطن، إلا أن يكون "مُطيعاً" لأوامر الحاكم، وأداة "طيعة" في يده، وأن أي نقد أو تساؤل من المواطن للحاكم، يوصف بأنه "عصيان"[4]. إن مثل هذه العلاقة، تؤدي حتماً، إلى تغريب عقل المواطن العربي، وضياع قدرته على المشاركة، في حلّ مشكلات مجتمعه، وتؤدي لدى الحاكم إحساساً متضخماً بذاته، حتى ليتوهم، أن الوطن كله قد تجسد في شخصه[5].

والطاعة بحسب فؤاد زكريا، "داء متأصل فينا، يتفشى بيننا، على أوسع نطاق"[6]، فمن يفر من الطاعة لمن هم دونه، يجد نفسه مضطراً إلى طاعة من يعلونه، ويظل التسلسل مستمراً

---

1 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع سابق، ص 88.

2 - المرجع السابق، ص 89- 90.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 30.

4 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع سابق، ص 91 - 92.

5 - المرجع السابق، ص 93.

6- زكريا، فؤاد (1987)، تعقيب: على مرض عربي أسمه الطاعة، مجلة العربي، عدد 338 يناير، ص 146.

من الأب وحتى حاكمه، ولا أحد يفلت من ذُل الطاعة، حتى الحاكم المُطلق، يبقى سجين جبروته، لا يغمض له جفن، ولا يغادر أو يتحرك، إلا تحت أعين مرافقيه، ولا يملك أن يعصي أمراً، لمن يتولون مهام أمنه وسلامة حياته[1].

ويرى فؤاد زكريا، أن الفرد العربي حينما يُطيع، لا يكون ذاته، بل يمحو فرديته ويستسلم لغيره. وأن أعظم انجازات الإنسان، لم تتحقق، إلا على أيدي أولئك الذين رفضوا أن يكونوا "مُطيعين". فالمصلحون الذين غيروا مجرى التاريخ، لم يطيعوا ما تمليه عليه أوضاع مجتمعاتهم. وأصحاب الكشوف العلمية الكبرى، لم يطيعوا الآراء السائدة عن العلم في عصورهم. "والأنبياء وكبار المصلحين، لم يكونوا مُطيعين لسنن آبائهم"[2]. حتى الإنسان، لم يكتسب مكانته في الكون، إلا لأنه رفض أن "يُطيع" الطبيعة، ويستسلم لقواها الطاغية. وهكذا، فإن كل شيء عظيم أنجزته البشرية، كان مُقترناً بقدر من التحرر، ومن الخروج عن مبدأ الطاعة، "فقد تكون الطاعة في بعض الأحيان طريقاً للسلامة، ولكن التمرد بالقطع، ليس في جميع الأحوال طريقاً للندامة"[3]. وإن الإنسان الذي يعرف معنى وجوده، هو ذلك الذي يهتف في اللحظات الحاسمة من حياته: " أنا متمرد إذاً أنا موجود"[4].

ب - قوى الإسلام السياسي:

لا شك أن البحوث التي تتناول الفكر العربي، تكتشف أن هناك تداخلاً شديداً مع العنصر الإسلامي، فضلاً عن أنه بغير شك، أحد مكونات الفكر العربي. ففي الوقت الذي لا يكف فيه الدعاة الإسلاميون، عن الزهو بأمجاد الإسلام والعروبة، نرى الدول الإسلامية، على الصعيد الدولي، في ذيل المجتمع العالمي، وأنها وحدها تعيش بلا أمل[5].

ونتيجة لهذا التخلف الشامل الذي طرأ على العالم الإسلامي، والعالم العربي، وعلى وجه التخصيص، في الفترة التي أعقبت هزيمة 1967 الساحقة، وشهدت انكسارات أخرى عدة؛ نكسة في السياسة الخارجية، حيث تزايد الاتجاه إلى الارتماء في أحضان الغرب. ونكسة في السياسة الداخلية، وأساليب الحكم؛ حيث بلغ القمع والإرهاب والافتقار إلى الديمقراطية أقصى درجاته. ونكسة في الثقافة والفكر. ونكسة في الاقتصاد والمجتمع؛ حيث أخفقت

1 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع سابق، ص 94.

2 - زكريا، فؤاد (1987)، تعقيب: على مرض عربي أسمه الطاعة، مرجع سابق، ص 146.

3 - المرجع السابق، ص 146.

4 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع سابق، ص 95.

5 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 9.

المجتمعات الإسلامية إخفاقاً ذريعاً، في حلّ مشكلة العدالة الاجتماعية، والإفادة من إمكانياتها، من أجل تحقيق تنمية حقيقية. وسط كل ما تقدم، ظهرت الدعوة إلى الدمج بين الدين والسياسة، أو الدين والحكم، في العالم الإسلامي[1].

ويرى فؤاد زكريا، أن هناك علاقة عضوية وثيقة، بين أسلوب الحكم الذي سارت عليه ثورة 23 يوليو في مصر، وبين انتشار التطرف والعنف الديني. ذلك لأن أسلوب الحكم هذا، كان يتجه بطبيعته إلى أن يطبق على الشعب كله، نفس القيم السلوكية المطبقة في الجيش، ويميل إلى جعل العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أشبه بالعلاقة بين القائد وجنوده، لا بين مواطنين أكفاء عقلاء متساوين. ففي الحالتين، نجد تفكيراً سلطوياً، وطاعة عمياء، واعتقاداً بامتلاك الحقيقة المطلقة، ورفضاً للرأي الآخر، بل معاملته على أنه خيانة أو كفر. وتسود القوة على المنطق، وتُحسم المعارك بالتصفية، لا بالحوار، ويصادر حق العقل في الاعتراف، واتخاذ موقف مستقل، وتختفي المنابر الإعلامية، التي تنمي في الناس ملكة التفكير النقدي، وتشجع على الخرافة، والابتعاد عن العقل[2].

في مثل هذا الواقع، الإسلام هو القوة الهائلة، التي هي وحدها القادرة على حشد مثل هذه الجماهير، وتعبئتها، ودفعها إلى الوقوف أمام القوى الغاضبة، ومقاومتها، إلى حد الاستشهاد. ومن هنا، رأى بعض الراديكاليين في العالم الإسلامي، أن الثورة الإسلامية، قد تكون هي الصيغة الوحيدة، الفعالة، والناجحة، والمتاحة في هذه الظروف، فأصبحوا على استعداد لقبول مبدأ الثورة المرتكزة، في بدايتها على الأقل، على الدين، لكي تفتح الباب بعد ذلك، لشتى أنواع التطورات، والتفاعلات[3].

وغدت كل قوة من القوى في هذا العالم الإسلامي، المترامي الأطراف، تجتذب الإسلام ناحيتها، وتفسره وفقاً لتكوينها، ومصالحها، وغاياتها. وليست هي التي تنقاد لإسلام واحد، يمثل نواة صلبة، يستحيل تشكيلها وفقاً للأهواء. وهذا بدوره، أدى إلى وجود كثرة من التيارات، في العالم الإسلامي، يضع كل منها لنفسه "إسلامه" الخاص. وقد أثبتت الأحداث، أن البحث عن "نواة صلبة" تُلزم الجميع، وتفرض نفسها عليهم، هو بحث عقيم. ويرتد البحث في مسألة "تخلف

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 27.

2 - زكريا، فؤاد (1984)، مستقبل الأصول الإسلامية/ بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور حسن حنفي، باريس، مجلة فكر الفصلية للدراسات والأبحاث، العدد (4)، ص 48-49.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 16.

العالم الإسلامي"، إلى البحث في "تخلف المسلمين"، ويصبح الانطلاق من الواقع الإسلامي، المدخل الأول إلى بيان أسباب التخلف في العالم الإسلامي [1].

إن فقدان التمييز، بين اتجاهات إسلامية، تدعو إلى التغيير، وأخرى؛ تدعو إلى تثبيت الأوضاع، والعودة بها إلى الوراء. هذا الخلط، قد أثر في النظرة التقدمية إلى الإسلام، تأثيراً سلبياً. كما اكتسب أصحاب الاتجاهات المختلفة أفضالاً لا يستحقونها؛ لأنهم تعلقوا بقطار "الصحوة الإسلامية"[2]. فكان ذلك من أهم العوامل التي عملت على ترجيح كفة الفكر الديني على غيره، الذي يستند إلى ذلك التراث الطويل من التديّن، المُختزن بعمق في نفسية الإنسان العربي، والذي لا يحتاج إلى إيقاظه، أو استدعائه، إلى أي جهد يُذكر. فالتيار الديني ينهل من نبع موجود بالفعل، منذ ألوف السنين، ولا فضل له فيه، على الإطلاق. والأساس الذي تُبنى عليه دعوته، جاهز قبل أن يولد أي مرشد عام، أو أي أمير جماعة بقرون عديدة[3].

وبحسب فؤاد زكريا، فإن هناك ثلاث ظواهر أساسية، ظهرت في فكر الجماعات الإسلامية[4]: الأولى، الدور الهام الذي تلعبه أخلاق الجنس، في تفكيرهم. وذهاب قدر كبير من جهودهم، إلى قضية حجب المرأة عن المجتمع. والخوف "المرضي" من التعامل مع المرأة، بوصفها نداً للرجل، وشريكاً متساوياً معه، وهذه نظرة، بحسب فؤاد زكريا، تكشف الكثير من العقد النفسية لأصحابها. والثانية، اهتمامهم بالقضايا الشكلية في تفكيرهم، إلى حد، أن يجعلوا من رأي رئيس الجمهورية، في زيّ المرأة، سبباً رئيسياً لقتله[*]. أما الثالثة، فهي التجاهل التام لمسار التاريخ، واتجاه التطور الاجتماعي؛ بحيث يتمسكون بالزيّ الذي كان صالحاً لزوجات الرسول، في مجتمع معين، وبيئة معينه، وعصر معين، كما لو كان صالحاً لكل مجتمع، وبيئة، وعصر. مع أن الزيّ، بوجه عام، كما يرى فؤاد زكريا، ليس من أساسيات العقيدة على الإطلاق. فضلاً عن أنه، حتى لو ورد فيه نص، من الأمور القابلة بطبيعتها للتغيّر، تبعاً للظروف التي يعيش فيها الإنسان.

ناهيك عن تركيز الغالبية العظمى، من الحركات الإسلامية، في كفاحها، على الجوانب الشكلية من العقيدة، التي تتعلق باستكمال الشروط الشعائرية للدين، والاستجابة لبعض الأوامر

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 10.

2 - المرجع السابق، ص 16-17.

3 - زكريا، فؤاد (1989)، الأزمة الراهنة لليسار المصري، مجلة الهلال، عدد أغسطس، ص 98.

4 - زكريا، فؤاد (1984)، مستقبل الأصول الإسلامية/ بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور حسن حنفي، مرجع سابق، ص 38.

*- بالإشارة إلى حادثة المنصة التي قتل فيها الرئيس المصري محمد أنور السادات.

والنواهي التي لا تمس، في الأغلب، الحياة العامة للمجتمع[1]. وهو ما ذهب إليه زكي نجيب محمود إذ قال:" إن الأولوية في حياتنا الفنية كلها- بوجه عام- هي لسلامة "الشكل"، لا لحيوية المضمون....، وتسربت هذه "الشكلية" إلى مناشط الحياة جميعاً. فما دمت حافظت على "الشكل" المقبول - عند القانون والشرع والعرف - فقد أديت واجبك، بغض النظر عما ينطوي عليه هذا "الشكل" من لباب الفعل نفسه، وما يؤدي إليه من نتائج ضارة أو نافعة"[2].

وهو ما يعارضه فؤاد زكريا بقوة، ويرى أن كل من يفهم الدين فهماً مستنيراً، يدرك أن الحكمة الحقيقية من الشعائر؛ هي تكوين الاتجاهات الإيجابية في نفس الإنسان. أما أن يُؤخذ الجانب الشكلي من الشعائر، كما لو كان غاية في ذاته، ويُستبعد مضمونها الإنساني، اكتفاء بالالتزام الآلي بأدائها، فهذا تشويه للروح الحقيقية للعقائد، التي هي قبل كل شيء "رسالات"، موجهة إلى الإنسان، من أجل الارتقاء بحياته، ودفع كل أنواع المظالم عنه[3]. أن أحكام الشريعة، تمثل في أغلبها مبادئ شديدة العمومية، ويتعيّن بذل جهد كبير، من أجل ملء تفاصيلها بمضمون صالح للتطبيق، في ظروف كل عصر بعينه. وكلما تعقدت ظروف الحياة، أزداد الدور الذي تلعبه هذه التفاصيل أهمية. كما أن النص الإلهي، لا يفسر نفسه بنفسه، ولا يطبق نفسه بنفسه، وإنما يُفسره البشر ويطبقونه. وفي عملية التفسير والتطبيق البشري هذه، تتدخل كل أهواء البشر، ومصالحهم، وتحيزاتهم[4]. والمَخرج من هذا التناقض؛ هو الاقتصار على تأكيد الجوانب العامة فقط، في النصوص الدينية، وترك التفاصيل، لاجتهادات كل عصر[5]. "فالصحوة الإسلامية" ليست ازدياد العدد، بل الصحوة الحقيقية؛ هي ارتفاع مستوى الفكر، وقدرته على إثبات مرونته، ومواجهته للمشكلات المتجددة، في عالم سريع التغير[6].

إن دعاة تطبيق الشريعة، يرتكبون خطأً فادحاً، عندما يتمسكون بالإسلام كنصوص، ويتغاضون عن الإسلام كواقع. ويزداد هذا الخطأ فداحة، إذا أدركنا أن أساس دعوتهم هو مشكلات السلطة والسياسة، وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وكلها مشكلات ذات طابع

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 18-19.

2 - محمود، زكي نجيب (2009)، تجديد الفكر العربي، منشورات وزارة الثقافة الأردنية، ص 298- 299.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 22.

4 - زكريا، فؤاد، (2006)، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص117- 120.

5 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 28.

6 - المرجع السابق، ص 32.

"عملي"، لا يكتفي فيه العودة إلى النصوص، وإنما ينبغي أن يكمله، على الدوام، الاسترشاد بتجربة الواقع[1].

وهو ما يؤكده حمادي، من أن الدعوة الإسلامية السياسية، هي من حيث الجوهر، تدافع عن الجانب الأخلاقي والمثل العليا والحياة الروحية للإسلام. إلا أن ما تتمسك به لا يقتصر على ذلك، بل على أمور أخرى، وربما بصوت أعلى واهتمام أكثر، ألا وهو اعتبار النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي كان سائداً في صدر الإسلام صالحاً للتطبيق الآن، وفي كل وقت قادم، الأمر الذي يعني إلغاء التطور البشري، ولا يتلاءم مع النهضة[2].

وأكثر ما تدعو إليه الحركات الإسلامية، أن "الإسلام دين ودنيا"، وأن "النص الديني صالح لكل زمان ومكان"، وطالما هو كذلك، فلا بد أن تكون له الكلمة الأولى في السياسة، وتدبير شؤون الحكم. وهو ما يرى فيه فؤاد زكريا، تناقضاً واضحاً ؛ "فالدنيا" بطبيعتها متغيرة، وأحوال الإنسان والمجتمع والسياسة متغيرة، فكيف يمكن التوفيق في هذه الحالة، بين مبدأ سريان النص على كل زمان ومكان، ومبدأ " الإسلام دين ودنيا"، إذا كانت الدنيا لا تكف عن التغير، والتغير معناه أن ما يصلح لها في زمان معين، ومكان معين، قد لا يصلح في زمانٍ ومكانٍ آخرين[3].

ويرى فؤاد زكريا، أنه في عصر النبوات فقط ، يمكن الحديث عن حكم إلهي، أما طوال الزمن التالي، الذي انتهى فيه الوحي والأنبياء، فإن الحكم أصبح مهمة بشرية، وستبقى بشرية، حتى لو بقيت الأحكام التي يرجع إليها إلهية. "لأن البشر هم دائماً الذين يحكمون، وهم الذين يحولون أية شريعة إلهية، إلى تجربة بشرية، تصيب أو تخطيء، من خلال ممارستهم للحكم"[4]. وهو ما يتفق معه جدعان، من "أن التراث حُوِّل أو يُحوَّل، من مرتبة المنجزات الإنسانية العادية الطبيعية، إلى مرتبة العقيدة، ويصبح عقيدة تماماً، كالنصوص الدينية، بينما هو بالواقع، لا علاقة له بذلك"[5]. وبالتالي، فإنه لا توجد في عالم البشر، مفاضلة بين حكم الهي وحكم بشري؛ لأن كل حكم يتولاه الإنسان، حتى لو كان يرتكز على شريعة إلهية، يُصبح بالضرورة بشرياً، تنعكس عليه أهواء البشر، وتحيزاتهم، وأطماعهم، وكل جوانب ضعفهم. وهذا معناه؛ أن

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 9.

2 - حمادي، سعدون (1996)، العقل والنهضة: ومناقشة أخرى لموضوع الأصالة والمعاصرة، في: مكانة العقل في الفكر العربي- بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي، مركز دراسات الوحدة العربية والمجمع العلمي العراقي، ص 371.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 28.

4 - زكريا، فؤاد (2006)، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص10.

5 - جدعان، فهمي (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، مرجع سابق، ص 221.

الاختيار الحقيقي، ليس بين حكم الله، وحكم الإنسان، وإنما بين حكم بشري يزعم انه ناطق بلسان الوحي الإلهي، وحكم بشري يعترف بأصله الإنساني. وخطورة النوع الأول، أنه يُضفي على أخطائه وأهوائه صبغة القداسة، ويخلط عمداً بين الأصل الإلهي للأحكام، وبين التفسيرات البشرية المغرضة لها. أما النوع الثاني، الذي يعترف ببشريته، فإن الخطأ والتحيز أقل خطراً، لأننا نعلم مُسبقاً أنه من صنع بشر فانين، غير معصومين عن الهوى والغرض[1]. فالبشر هم الذين يوجهون النصوص، بما فُطروا عليه من أهواء، وما يتحكم فيهم من مصالح، وليست النصوص هي التي توجههم. كما أن الضامن، هو نوعية البشر، لا الشريعة ذاتها، كما تشهد بذلك كافة التطبيقات المعاصرة للشريعة الإسلامية[2]. وفي حالة التراث الإسلامي بالذات، لم يكن الوحي مجرد تحديد لمجموعه من العقائد والعبادات، وينتهي الأمر عند هذا الحد، وإنما تغلغل في التراث الحضاري نفسه، وفي التراث التاريخي نفسه، وبالتالي كان هناك نوع من الاندماج بين هذين العنصرين[3].

إن الانتشار الكبير للاتجاهات الإسلامية، بشكلها الراهن- بحسب تعبير فؤاد زكريا- إنما هو مظهر من مظاهر نقص الوعي، لدى الجماهير. وما يحتاجه المجتمع الإسلامي حقاً، هو مراجعة قوانينه، بحيث تُصبح قادرة على حلّ مشكلات وأزمات الحاضر، والتصدي لتحديات المستقبل، بحيث يُستبعد منها ما هو دخيل، وما هو قمعي ظالم[4]. ولعل أكبر ما يلحق الضرر بالدعوات الإسلامية المعاصرة، على اختلاف دروبها واتجاهاتها، هو حالة الجهل، التي تنتشر بين أنصارها. والأمرّ من ذلك، أن هذا الجهل يبدو لأصحابه، علماً واسعاً، يُجيب على جميع التساؤلات، ويبدّد كل الشكوك. وهذا الجهل، يظهر من خلال نقص الثقافة العامة، وعدم الدراية والمعرفة بحقيقة المذاهب الدينية والفكرية، التي يقابلونها بالعداء الشديد. ناهيك، عن نقل العبارات والجمل والقوالب الجاهزة، من مستوى أعلى إلى مستوى أدنى في التنظيم، ومن جيل إلى آخر، حتى تنتشر بين الجميع، وكأنها حقائق مُطلقة، لا تقبل المناقشة. ولا سبيل إلى خروج الدعوة الإسلامية المعاصرة، من إسار الجهل هذا، إلا بإتباع منهج مُخالف، لا تكون فيه الدعوة تدفقاً من مُرسل إلى مُستقبل، يتلقاها في سلبية خالصة، بل حواراً نقدياً، مبنياً على اطلاع، ومعرفة، وفكر مستنير[5].

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص121.

2 - المرجع السابق، ص 135.

3 - زكريا، فؤاد (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، مرجع سابق، ص 220.

4 - زكريا، فؤاد (2006)، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 13- 14.

5 - المرجع السابق، ص 38.

يؤمن فؤاد زكريا بالحوار مع التيارات الإسلامية، ويطالب به، ويُعده ضرورة حيوية في ظروفنا الراهنة. وعلى الصحافة المسؤولة أن تُفسح أوسع مجال لأطراف هذا الحوار، وذلك لخطورة الموضوع نفسه، لأن تطبيق الشريعة الإسلامية ليس بالأمر الهيّن. كما أن هناك بالفعل أعداداً غفيرة من الناس، تؤمن بصدق هذه الدعوة، وتطالب بها بحماسة وإخلاص. ناهيك أن شباب هذه التيارات، لم يطلعوا إلا على وجهة نظر واحدة، تُقدّم إليهم بطريقة، لا تدع لهم أي مجال للشك فيها، وهم في أمس الحاجة إلى سماع وجهات نظر مخالفة، تُعرض عليهم بهدوء، وبلا تشنج، وتفتح أمامهم آفاقاً جديدة للتفكير(1). كما أن هذا الحوار، سيُخرج هؤلاء الشباب من سجن النصوص والاقتباسات والاستشهادات، إلى رحابة الفكر العقلي وسماحته، ويفتح أمامهم آفاقاً جديدة، لم يكن مسموحاً لهم داخل الجماعات بالاقتراب منها، ويُعينهم على استخدام ملكة العقل، التي صورها لهم البعض، وكأنها "رجس من عمل الشيطان"؛ وليس أعظم ما أنعم الله على البشر. وأن اكتشاف عالم التفكير المُنظم، الذي يزن الأمور بميزان العقل والمنطق، كفيل بأن يخلص هؤلاء الشباب، من أخطاء فادحه، أو على الأقل، تفتح أمامهم باب التفكير المستقل، في الأمور التي لم يحاولوا من قبل، إخضاعها لأي نوع من المنطق. كما أنه لم يحدث من قبل هذا الحوار، في أية مرحله من المراحل. وإنما كان كل طرف يسير في طريقه مستقلاً، ويخاطب أنصاره وحدهم خطاباً داخلياً، دون أية محاولة للاقتراب من غيره، وفهم وجهة نظره بعمق، ودون أن يمنحه فرصة متكافئة للتعبير عن نفسه، بحريه ووضوح(2).

كما أن افتقار الجماعات الإسلامية المعاصرة، إلى برنامج محدد المعالم، كتخطيط واضح، يبين الاتجاه الذي سيسير فيه المجتمع ككل، بصورة محدودة، ووجود خطة قابلة للتطبيق في المجتمع الحديث، يُعد أكبر المشكلات التي تواجهه، فالاستشهاد المستمر بحكم، ومبادئ، وأحداث، ووقائع، تفصلنا عنها مئات السنين، يمكن أن يُفيد في ضرب المثل، أو حفز الهمم، لكنه لا يكفي لإدارة شؤون مجتمع، يعيش وسط عالم تتفاعل أحداثه، وتتبدل مواقعه، يوماً بعد يوم(3).

ويعترض فؤاد زكريا، على الدعوة إلى "الإسلام الشامل"، واعتراضه الأساسي على هذه الدعوة؛ هو أنها تفتح الباب للانغلاق الفكري، والتحجّر الحضاري، ويمكن أن يسود نوع من الشمولية المتزمّتة، التي تجمد التاريخ عند مرحلة واحدة من مراحله، وترفض الاعتراف

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص100.

2 - المرجع السابق، ص100-102.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 22-23.

بالتقدم والتطور، وتدفن رأسها في رمال "العصر الذهبي الماضي"، وتصمّ آذانها عن هدير الانجازات الباهرة، التي تتلاحق يوماً بعد يوم، في العصر الذي نعيش فيه[1].

ويُعوّل فؤاد زكريا على المفكرين، في أيامنا هذه، البحث في "المعايير" التي تسمح للناس بأن يُميزوا بين صحوة إسلامية، تدعو إلى النهوض بواقع المسلمين، وأخرى لا هدف لها، إلا العودة بالزمان إلى الخلف، والوصول بالمسلمين، باسم "الصحوة"، إلى حالة من الغيبوبة الفكرية، لن "يصحو" منها، إلا بعد أن يكون قد فات الأوان. طارحاً في نهاية الأمر، شعاراً على شبابنا الإسلاميين، يراه ضرورياً إلى أبعد حد، في حياتنا الراهنة: وهو "قليل من الشك يُصلح العقول"، فالشك ليس - دائما- هداماً، وليس - دائماً- إنكاراً سلبياً، وإنما هو وقفة تساؤل، لا بد منها، قبل الوثوب إلى مواقع فكرية، وحضارية جديدة[2].

وعلى عكس دعوة التيارات الإسلامية، يرى فؤاد زكريا، أن البدء بالمجتمع؛ بمعنى إصلاح الوسط الذي يعيش فيه الأفراد، عن طريق إقامة إطار من العلاقات الإنسانية، غير الاستغلالية، يضم أفراد المجتمع ويظللهم، هو أفضل الطرق لبناء الفرد الصالح، وهو الطريق المضمون، وهو قابل لبناء الفرد الصالح، وقابل للتنفيذ عملياً، ويمكن على الدوام التحقق من نتائجه. على عكس تلك العملية الشاقة، المستحيلة، التي يتناول فيها كل فرد، لكي نجعل منه إنساناً صالحاً، وهو ما تدعو إليه "حركة الإخوان المسلمين"؛ من أن التركيز على إصلاح "الفرد المسلم"، إذا تحقق، يصبح إصلاح أمور المجتمع أمراً هيناً[3].

3- المعرفة وموقف الإنسان الطبيعي:

يرى الباحث، أنه يكاد يكون فؤاد زكريا، المفكر العربي المعاصر الوحيد، الذي تطرق لموضوع المعرفة وموقف الإنسان الطبيعي، محاولاً رد الاعتبار للموقف الطبيعي للإنسان. مُعرفاً أياه بأنه: " نظرة الإنسان العادي إلى العالم الخارجي، إذ ينسب إلى هذا العالم، بما فيه من أشياء وجوداً مستقلاً عن ذاته"[4]. وقد وصف هذا الموقف بالسذاجة في أحيان كثيرة؛ وذلك نتيجة لتلك الحالات، التي يبدو فيها أن تقدم العلم البشري، قد حتم الخروج عنه. وأن تعريف الموقف الطبيعي للإنسان، قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بتحديد علاقته بالعلم، أو الموقف العلمي على الأصح. ويرى أن هناك وصفاً غير دقيق للموقف الطبيعي، فللموقف الطبيعي مجال مُعين

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص131-132.

2 - المرجع السابق، ص 16-17.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 23- 25.

4 - زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص 11 .

يقتصر عليه، ويظل دائماً صحيحاً في نطاق. لذا، فإن قدراً غير قليل من الأخطاء الفلسفية، يرجع إلى عدم الدقة في تحديد هذا المجال، أو إلى الخلط بينه وبين مجالات أخرى، لا شأن له بها[1].

فالموقف الطبيعي؛ عملي وحيوي (بيولوجي) في المجال الأول. إنه ليس موقفاً تحليلياً، أو نقدياً، نحاول فيه إرجاع الظواهر إلى أصلها، أو كشف عللها، وإنما يتعلق هذا الموقف بسلوكنا العملي في هذا العالم. وهو يُعبّر، عن استعداد طبيعي فينا، لا يختلف كثيراً عن استعدادنا للأكل والشرب والنوم، بل إنه هو الذي يجعل هذه الاستعدادات الطبيعية الأخرى ممكنة[2]. وأنه من العبث، أن ننقد الصورة التي نكونها للعالم في موقفنا الطبيعي، لاختلافها عن الصورة العلمية للعالم؛ إذ إن كلاً من الصورتين، تؤدي وظيفة مختلفة تماماً عن وظيفة الأخرى، وتسري في مجال مخالف تماماً لمجالها[3]. وأن الخلط بين الموقفين الطبيعي والعلمي، له آثاره العظيمة الأهمية في التفكير الفلسفي. وأن الكثيرين ينقدون الموقف الطبيعي؛ على اعتبار أنه كان عقبة في طريق التقدم العلمي. بينما يرى فؤاد زكريا أن الموقف الطبيعي، والموقف العلمي يكونان في بداية الأمر متفقين، ثم يصبح للعلم مجاله الخاص، كلما اقتضى تقدمه في البحث عن أوجه أخرى للظواهر، غير الأوجه المحسوسة المباشرة منها. ولكن ما يؤكده فؤاد زكريا، أن الموقف العلمي، حين يستقل عن الموقف الطبيعي، لا ينبغي أن يحل محله في ميدانه، إذ يظل الموقف الطبيعي، محتفظاً بصلاحيته، وقيمته، في الميدان المخصص له[4].

كما أن هناك مجالات للموقف الطبيعي، يجب ألا يزاحمه فيها الموقف العلمي؛ والتي ينبغي أن تظل لغة الموقف الطبيعي، وحدها السائدة فيها. أما في المجالات التي يجب أن تكون الكلمة الأخيرة فيها للعلم، فمن "السذاجة"، ودون شك، أن يحاول أحد الدفاع عن الموقف الطبيعي، على حساب العلم[5]، "مع ضرورة الفصل بين المجالين، وعدم محاسبة أحدهما، لعجزه عن تحقيق هدف الآخر"[6].

إلا أن هذا الخلط قد حدث بالفعل، خلال تاريخ الفلسفة، وكان مسؤولاً عن عدد كبير من الأخطاء، التي ارتكبت في ميدان نظرية المعرفة. ففي الفلسفة القديمة، كان الموقف العلمي

---

1 - زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص 15- 16 .

2 - المرجع السابق، ص 26 .

3 - المرجع السابق، ص 20.

4 - المرجع السابق، ص 22 .

5 - المرجع السابق، ص 23 .

6 - المرجع السابق، ص 25 .

مندمجاً في الموقف الطبيعي، وكان الخطأ الذي ارتكبه الفلاسفة آنذاك، هو أنهم نظروا إلى الموقف الطبيعي، على أنه يُمثل العلم في الوقت ذاته، ورأوا أن (مقولاته)، كفكرة الجوهر، تُعبّر أيضاً عن الأسس الأولى للعلم؛ أي أن طبيعة الأشياء، تُفهم فهماً كاملاً، من خلال الموقف الطبيعي، بحيث لا يحتاج البحث عن أية صورة أخرى لها، مخالفة لصورتها في حياتنا اليومية[1].

وعلى العكس مما سبق، ففي عصر انفصال العلم عن الفلسفة، ارتكب الفلاسفة خطأ محاسبة الموقف الطبيعي، عن عجزه في تفسير الظواهر العلمية. وهكذا، نُقدت مثلاً فكرة "الشيء"، أو فكرة "الجوهر"، على أساس تحليل العلم للصفات المختلفة، التي يرجع إليها ما نسميه بالشيء. إن شيوع فكرة "الجوهر" في الفلسفة القديمة، كان تعبيراً عن ارتكاز الفكر القديم بأسره - في المجالين العلمي والفلسفي معاً - على الموقف الطبيعي. ففكرة الجوهر، ترتبط بالموقف الطبيعي ارتباطاً واضحاً، إذ إن العنصر الأساسي في هذا الموقف، هو أننا نُدرك "أشياء"، وفكرة "الشيء" هذه، هي الأساس الذي استُخلصت منه فكرة "الجوهر". وكانت الفلسفة القديمة، تُميز بين الجوهر وأعراضه، على أساس أن الجوهر هو العنصر الثابت، من وراء تغيرات الأعراض[2].

إذاً، يُمكن القول، إن البدايات الأولى لنضوج الفكر البشري، كانت مرتكزة على الموقف الطبيعي. ولكن، لم يكن خطأ الفلسفات القديمة، ينحصر في القول بفكرة الجوهر ذاتها، وإنما في الاعتقاد بأن هذه الفكرة، التي تنطبق في مجال الإنسان المعتاد، تنطبق أيضاً على المجال العلمي. أما الفلسفات الحديثة، فقد ارتكبت الخطأ المُضاد؛ وهو محاولة استبعادها من جميع المجالات[3].

إن مهمة العلم الأساسية، هي تقديم تفسير للظواهر، يؤدي إلى "فهمها" وكشف قوانينها العامة. وهو في سبيل ذلك، يتبع منهجاً، يؤدي به إلى رد المركب إلى بسيط، وإحالة الكيف إلى الكم، كلما أمكن ذلك. أما الموقف الطبيعي، فهو تعبير عن نظرتنا إلى العالم، كما نسلك فيه عملياً، على نحو يفي بمطالبنا الحيوية. إن هذه التفرقة الواضحة، بين وظيفة الموقفين، هي وحدها الكفيلة بحفظ حقوق كل منهما كاملة؛ إذ تؤدي إلى الدفاع عن موقف الإنسان الطبيعي،

---

1 - زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، المرجع السابق، ص 26 .

2 - المرجع السابق، ص 26- 27 .

3 - المرجع السابق، ص 41 .

ضد الاعتقاد بإمكان تغلغل الصورة العلمية للعالم، في جميع المجالات، وإلى الدفاع عن العلم في الآن نفسه، من مهمة التحيز، عن تقديم صورة "عينية" كاملة للعالم[1].

ولا بد من الإشارة، في نهاية عرضنا السابق، أن الموقفين الطبيعي والعلمي، كانا غير واضحي التمييز، في الفكر القديم. وقد حاول فؤاد زكريا أن يبين خصائص كل منهما، ووظائفه، والأغراض التي يخدمها كلا الاتجاهين. ولم يكتفِ بذلك، بل وصل به الحد إلى القول، إن هذا التمييز غير واضح في أذهان الكثيرين في الفكر المعاصر، بدليل أن الموقف الطبيعي يُلام كثيراً، لأنه يعجز عن تقديم تفسير للظواهر، له دقة التفسير العلمي وأحكامه، مثلما يُلام الموقف العلمي أحياناً، لأن الصورة التي يقدمها عن العالم، تفتقر إلى عينية الصورة الحسيّة المعتادة وثرائها.

أ- الفلسفة والموقف الطبيعي للإنسان:

ومن هنا، أين تقع الفلسفة بين كلا الموقفين؟، فهل ينتمي البحث الفلسفي إلى مجال الموقف الطبيعي، أم إلى مجال الموقف العلمي؟، مثل هذا السؤال، برأي فؤاد زكريا، يُثير في واقع الأمر، مشكلة طبيعة التفكير الفلسفي بأسرها، وهي مشكلة تتعدد الآراء فيها، بقدر تعدد المذاهب الفلسفية ذاتها. فما هي بالضبط طبيعة العمل الذي يقوم به الفيلسوف حين يُفكر؟ أهو بحث علمي؟ أم بحث فلسفي؟. يرى فؤاد زكريا، أن الأفكار الفلسفية كثيراً ما أثرت في العلم وتأثرت به. ولكنه، لا يظن أن الكثيرين يعجزون عن تمييز طبيعة مهمة العالِم، عن مهمة الفيلسوف[2]، ذلك لأن قدرة الفيلسوف لا تمتد إلى مجال الخلق والإبداع، وإنما تنصب على التحليل والتفسير والفهم، وأنها ضوء كشاف يلقيه العقل على ظواهر، كانت موجودة من قبل، أو استمدت من أحد المصادر المتعددة للتجربة البشرية[3]. فهل يمثل تفكير الفيلسوف، إذاً، تعبيراً عن الموقف الطبيعي؟.

إن الموقف الطبيعي من حيث هو موقف الإنسان في حياته المعتادة، حيث ينظر إلى العالم على أن فيه "أشياء"، ويُعدّ هذه الأشياء ذات وجود مستقل خارج عنه. وأن الموقف العلمي يبحث عن أوجه كامنة من وراء الوجه الذي يراه إدراكنا المعتاد، وذلك لأغراض مختلفة تماماً عن أغراض هذا الإدراك، أعني لأغراض الفهم والتفسير، لا السلوك العملي والحيوي وحده، فما الذي يُتيح للعلم، اتخاذ مثل هذا الموقف المستقل عن الموقف الطبيعي؟ بمعنى كيف يتسنى له

---

1 - زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص 45- 46 .

2 - المرجع السابق، ص 47 .

3 - زكريا، فؤاد (1965)، أفق جديد للفلسفة، مرجع سابق، ص16.

أن يكوّن عن عالمنا هذا، صورة مختلفة عن تلك التي نكوّنها في حياتنا اليومية؟. يرى فؤاد زكريا، أن "المنهج" والمعدات هي التي أتاحت للعلم ذلك؛ فبفضل المنهج والمعدات، أمكن للعالِم كشف هذه الصور المتعاقبة للعالَم، والتي يزيدها العلم دقة على الدوام، كلما تقدمت مناهجه ومعداته. أما الفيلسوف، فلا تتوفر لديه المعدات. أما المنهج، فهو ما اعتدنا أن نسميه في الفلسفة "دقة التفكير"، وهو قدرة الفيلسوف على إتباع قواعد الاستدلال دون خطأ. وهذا التعريف للمنهج نظري بحت، ويمكن أن يؤدي إلى نتيجة عكسية، إذ إن الإلمام الدقيق بقواعد الاستدلال، يُكسب المرء قدرة خفية، على الخروج عن هذه القواعد، بطريقة بارعة لا يسهل كشفها[1].

إن منهج الفلسفة، يختلف عن المنهج العلمي؛ لأن الأخير رغم قابليته للتطور والتجديد المستمر، يتم وبطريقة تراكمية إلى حدٍ ما، بينما لا تزال أكثر الموضوعات الفلسفية الأولية، موضوعاً للجدل حتى اليوم[2]. وأن البدايات الأولى، والمراحل المبكرة في تاريخ أي علم، ليس لها إلا أهمية ضئيلة بالقياس إلى تطوراته الأخيرة. أما تاريخ الفلسفة، فإنه جزء لا يتجزأ من الفلسفة ذاتها، "بل هو في الوقت نفسه فلسفة"[3]، ذلك لأن الأفكار الفلسفية لا تُعرض في كثير من الأحيان، إلا من خلال عرض تطورها، وهذا العرض ذاته يؤلف الفلسفة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة[4]. "كما أن تقدم العلم يسير في خط رأسي يرتفع دوماً إلى أعلى، في حين أن مسار الفلسفة يسير في خط أفقي يقف فيه كل مذهب إلى جوار الآخر"[5].

إن الفلسفة تبدأ بالفعل من موقفنا الطبيعي، ويخطئ من يظن أنها تبتعد عن الواقع والحياة اليومية. فالفيلسوف هو المرشد الذكي، الذي يُعيننا بكل ما يملك من صفاء الفكر، على إدارة شؤوننا الخاصة والعامة، في هذا العالم الملموس الذي نعيش فيه[6]. والموضوعات التي يبحثها الفيلسوف، لا سيما في نظرية المعرفة، هيّ بعينها موضوعات الموقف الطبيعي. وقد يُقال إن العالِم، أيضاً، يبدأ من موضوعات الموقف الطبيعي، ولكن الواقع أن هذه ما هي إلا نقطة البداية الأولى، التي سرعان ما يتجاوزها العالِم، بقدر ما يمكّنه منهجه ومعداته، من تحويل الكيفيات في موضوعات الموقف الطبيعي، إلى كميات. أما الفيلسوف، فإنه يظل حتى النهاية في حدود هذه الموضوعات. ومع ذلك، فإنه يريد منا في معظم الأحيان، أن نصور هذه

---

1 - زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص 48 .

2 - المرجع السابق، ص 49 .

3 - السيد، عزمي طه (2012)، وظيفة الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ط1، ص 186.

4 - زكريا، فؤاد (1969)، بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم، مجلة الفكر المعاصر، عدد يناير 47، ص 6.

5 - المرجع السابق، ص 9.

6 - جعفر، عبد الوهاب (2010)، قضايا الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 211.

الموضوعات بصورة مخالفة لصورتها في موقفنا الطبيعي، وذلك بقوة قواعد الاستدلال وحدها، وبتحليل الكثير من التصورات والمفاهيم، التي قد لا تبدو واضحة لدى العالِم، والرجل العادي.

إن موضوعات إدراكنا المعتاد، هي موضوع تفكير الفيلسوف، ويظل يلتزم هذه الموضوعات إلى النهاية. وكل ما يفعله، هو أن يقدم إلينا تحليلاً، يستخدم فيه براعته المنطقية، ويُخضع فيه للبرهان، أو التفنيد، ذلك الموقف الطبيعي، الذي يرى الذهن المعتاد أنه ليس موضوعاً للتفكير النظري على الإطلاق، وليس في وسع الفيلسوف حتى يبحث مشكلة المعرفة، أن يتحدث عن موضوعات غير "المنضدة" أو " البيوت" أو " ألأشجار" على سبيل المثال، ذلك لأنه لا يملك "الوسيلة"، التي تمكنه من تجاوز هذه الموضوعات، أو النظر إليها من أوجه أخرى. إذاً، الفيلسوف يعالج نفس الموضوعات التي نعالجها في موقفنا الطبيعي، ويتخذ نقطة بدايته من الموقف الطبيعي حتماً[1]. وهو بذلك يختلف عن موقف العالِم، الذي يستطيع بفضل منهجه ومعداته، أن يتخذ لنفسه موضوعات خاصة به، لا تشترك مع موضوعات الموقف الطبيعي، إلا في البدايات الأولى للعلم فحسب[2].

إن البحث الفلسفي، يؤدي في معظم الأحيان إلى نتائج مضادة للموقف الطبيعي، بل يستهدف القضاء على هذا الموقف منذ البداية، وهكذا يكون ميدان المعركة في الفلسفة، هو موضوعات الموقف الطبيعي ذاتها، ولا يتسنى للفلسفة، طالما أنها تلتزم حدودها، أن تحارب في أي ميدان غير هذا. بينما العلم، فإنه حين يبدو مخالفاً للموقف الطبيعي، فإنه يتخذ لنفسه، ميداناً مستقلاً، تاركاً الموقف الطبيعي وشأنه[3].

ب- المثالية والموقف الطبيعي:

يرى دعاة المذهب المثالي[*]، أن الصورة التي يقدمها لنا العلم الطبيعي عن العالم، ليست صورة كاملة، وإنما ناقصة، ومشوهه لطبيعة الأشياء، لأنها تحذف "القيم" وتتجاهل الشخصية، وتتجنب الذات التي تُعد شرطاً لكل معرفة، وأصلاً لكل قيمة، ومصدراً لكل وجود[4]. وتُعد المثالية نظرية معرفية أو ميتافيزيقية، مناقضة للموقف الطبيعي للإنسان، وتُنكر الوجود المادي للعالم الخارجي، وتؤكد أنه يوجد – بمعنى ما يختلف من مذهب إلى آخر- في

---

1 - زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص 51 .

2 - المرجع السابق، ص 54 .

3 - المرجع السابق، ص 54.

* - لقد ظهر المذهب المثالي في صور شتى، من أهمها المثالية المفارقة عند أفلاطون، والمثالية الذاتية عند باركلي، والمثالية النقدية عند كانت، والمثالية المُطلقة عند هيجل. انظر: إمام، عبد الفتاح إمام(1975)، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة: دار الثقافة، ط 3، ص 277- 278.

4 - ميد، هنتر (1969)، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، ص 57- 58.

الذهن[1]. وهي تعبر عن الاتجاه الفلسفي، الذي يرد الوجود كله إلى الفكر، ويرى أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن يكون لها وجود بمعزل عن ذهن يعيها[2].

ويرى فؤاد زكريا، أن الشك في الحواس، أول مرحلة من مراحل خروج المثالية عن الموقف الطبيعي. فالمقصود من الشك في الحواس، ليس الشك في أداء الحواس لعملها، وإنما الشك في قدرتها على نقل موضوعات خارجية لنا. فالمثالي، لا يشك بقدرة العين على إدراك شكل كروي أحمر اللون، ولكنه يشك في كون هذا الشكل الذي تنقله إلينا على سبيل المثال "تفاحه"، يفترض أن لها وجوداً خارج وجودنا. "فوجودها هو إدراكها، وبغير الإدراك العقلي للشيء لا يكون له وجود"[3]. وهناك ظاهره واضحة كل الوضوح في الشك المثالي، وهي أنه يعتمد في كل الأمور تقريباً، على "حالات الشذوذ"؛ بمعنى أن أول ما يفعله المثالي، لتبرير شكه في الحواس، هو أن يأتي بأمثله لحالات " شاذة" في الإحساس، وفي ذهنه أن الشك في البعض، يبرر الشك في الكل[4].

ويرى فؤاد زكريا، إن المبدأ الذي يعتمد عليه المثاليون، في هذه الحالة، هو مبدأ " ما يصح على الجزء يصح، أو قد يصح على الكل". وهذا المبدأ لا يكون صحيحاً؛ إلا إذا كان الجزء والكل مشتركين في الكيف، بمعنى إذا كان الكلام ينصب دائماً على حالة واحدة للحواس. ولكن الذي يحدث بالفعل، هو أن المثالي يضرب أمثلة في حالات الإحساس "الشاذة"، للتشكيك في الإحساس السوي، وهو خطأ من ناحية الاستدلال ذاته، وإن منهج الالتجاء إلى حالات الشذوذ، يؤدي إلى التشكيك، لا في الحواس وحدها، بل في أية قوة أو ملكة أخرى لدى الإنسان. ففي وسع المرء، بإتباع هذا النهج نفسه، أن يشكك في العقل ذاته، لأن هناك دائماً أناساً يفكرون، لأسباب مختلفة، بطريقة فاسدة، وهو ما ذهب إليه كانت، من أن التصورات العقلية تكون فارغة، إذا لم تقترن بالإدراكات الحسية، وأن الإدراكات الحسية تكون عقيمة، إن لم تستند على التصورات العقلية. وهذا يعني، أننا لا نستطيع أن نعرف إلا ظواهر الأشياء، أما الأشياء ذاتها، فلا سبيل لنا إلى معرفتها؛ لأن الحواس لا تقدم لنا إلا ما يظهر من الأشياء، والعقل لا يستطيع أن ينفذ من وراء الظواهر، ليكشف عن الواقع الحقيقي[5]. والأمر الوحيد الذي يحول دون هذا النوع من الشك، برأي فؤاد زكريا، هو إتباع المبدأ العام القائل: إن خطأ الحالات الشاذة، لا

---

1 - زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص 159.

2 - السكري، عادل (1999)، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ص 58.

3 - محمود، زكي نجيب (1969)، نظرية المعرفة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ص 42.

4 - زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص 56 .

5 - السكري، عادل (1999)، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، مرجع سابق، ص 61.

يعني خطأ الحالات السوية، لاختلاف الحالتين الأساسي في الكيف[1]. وبرأي فؤاد زكريا، أن هناك وجهاً آخر من أوجه أخطاء الشك المثالي في الحواس؛ وهو في حالات الفصل بين الحواس بعضها وبعض، ولو استخدمنا بقية حواسنا- ولا سيما اللمس- في كل الحالات التي يتحدث المثاليون عنها، لتمكنت الحواس وحدها، من تصحيح أخطاء بعضها البعض. والحق، أن هذا الخطأ المثالي، خطأ فصل الحواس، هو في واقع الأمر مظهر آخر من مظاهر الابتعاد عن الحالة "السوية" في الإدراك، لأننا في إدراكنا المعتاد، نستخدم حواسنا كلها معاً، ولا نجزم بالحكم على شيء، لمجرد إدراك حاسة واحده له، ما لم يكن هذا الشيء بعيداً، إلى الحد الذي لا يسمح بالوصول إليه. وعليه، من الواجب طالما أننا بصدد مناقشة مشكلة الإدراك، إعطاء كل من الحواس فرصة إثبات صحة إدراكها، وإعطاء كل الحواس فرصة تصحيح بعضها البعض، والنظر إلى الحواس وهي متكاملة، كما تعمل في الواقع، لا الاكتفاء بتجريد حاسة واحدة منها[2].

ويرى بعض أتباع المذهب المثالي، أن كل عقل مستقل عن العقول الأخرى، استقلالاً لا سبيل معه إلى الاتصال، وكأنما كل عقل غرفة مقفلة على نفسها، ولكن مدركاتها مع ذلك تتشابه، لأن كلاً منها صورة مُصغرة لحقيقة كبرى هي الله[3]. ولكن فؤاد زكريا يعترض على ذلك، ويدعو إلى التكامل "الأفقي" للحواس، بمعنى اشتراك حواس عدة أشخاص في تصحيح بعضها البعض؛ فخطأ حاسة شخص، أو حواس شخص، لا يعني أبداً أن "الحواس" بوجه عام تخطيء. ومن الواجب أن يكون المقصود من المعرفة الحسية، هو تلك المعرفة التي تأتي بها حواس الشخص المتكاملة، والتي تقارن نتائجها بنتائج ما تأتي به حواس الأشخاص الآخرين. ولو فُهم الإحساس بهذا المعنى، لأصبحت معظم الاعتراضات على الحواس، غير ذات موضوع[4].

إن التفكير المثالي، الذي يجعل من انتفاء الحواس نقطة البداية، في الخروج من الموقف الطبيعي، وهو ما ذهب إليه زكي نجيب محمود، من أن الركن الهام من أركان المذهب المثالي في المعرفة، هو أسبقية الفكر في الوجود، على الأشياء الجزئية التي تصادفها الحواس[5]، يرتكب هذا الانتفاء، برأي فؤاد زكريا، أخطاء عدة، فهو ينظر إلى الحواس، في كثير من الأحيان، في حالة الشذوذ، لا حالتها السوية، كما يُنظر إليها منفصلة عن بعضها البعض، ويغفل

1 - زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص 58-59 .

2 - المرجع السابق، ص 59- 60.

3 - محمود، زكي نجيب (1969)، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 44.

4 - زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص 61- 62.

5 - محمود، زكي نجيب (1969)، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 48.

الدلالة الحقيقية لفكرة التداخل بين دور الحواس والذهن، وهي اشتراكهما معاً في المسؤولية عن الإدراك المصيب، والمخطئ، في آن واحد، على حين تتصور المثالية، أن الخطأ يقتصر على الطرف الحسي وحده[1].

1 - زكريا، فؤاد (2005)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص 63- 64.

الفصل الثالث

التفكير العلمي في نظر فؤاد زكريا

- مقدمة.
- خصائص المعرفة العلمية عنده.

اتصال البحث العلمي.

التنظيم.

البحث عن الأسباب.

الشمولية واليقين.

الدقة والتجريد.

- عقبات التفكير العلمي في الفكر العربي المعاصر.

الواقع التعليمي.

الأخلاق العلمية.

الأسطورة والخرافة.

الخضوع للسلطة.

التعصب.

الإعلام المضلل.

- إرساء أساليب التفكير العلمي.

التعليم.

صفات العالم.

ثقافة العالم.

الفلسفة والدين والتفكير العلمي.

مقدمة:

رصد فؤاد زكريا المناقشات المختلفة التي استهدفت تحليل موقفنا من العلم، بأنها سارت باتجاهين: أحدهما، يدعو إلى توسيع نطاق "مضمون" العلم، ورفع مستواه، وذلك بإبداء مزيد من الاهتمام بالبحث العلمي، وتدريس العلوم، وتقديم كافة التيسيرات التي تُتيح للعلماء جواً مستقراً، يمارسون فيه أبحاثهم، على النحو الذي يكفل أقصى انتفاع من العلم، لصالح المجتمع ذاته. أما الاتجاه الآخر، فيدعو - بالإضافة إلى ما سبق - إلى الأخذ "بالمنهج العلمي"، أو"بالأسلوب العلمي في التفكير"، في مقابل الأسلوب الخرافي، أو العشوائي الذي كان، ولا يزال، سائداً في جوانب متعددة من تفكيرنا. وما يُميز الاتجاه الثاني، أن تطبيقه لا يقتصر على المجال العلمي البحت فحسب، بل أنه يمتد إلى كافة جوانب حياتنا العملية أيضاً: فالأسلوب العلمي في التفكير، يمكن أن يستخدم بنجاح، في ميادين كالحرب، والدعاية، والتخطيط الاجتماعي والاقتصادي، وفي السياسة الداخلية والخارجية، وغير ذلك من المجالات، التي يؤدي تطبيق المنهج العلمي فيها، إلى تغيير تناولنا لها، من التخطيط والارتجال، إلى التنظيم والترتيب والتعمق[1].

فالتفكير العلمي، برأي فؤاد زكريا، ليس تفكير العلماء بالضرورة، فالعالِم يُفكر في مُشكلة مُتخصصة، ويُعبر عنها بلغة مُتخصصة، مختلفة اختلافاً كبيراً، عن تلك اللغة التي يتداولها الناس، في حديثهم ومعاملاتهم اليومية. كما أنه لا ينصب على تلك المشكلة بعينها، أو حتى مجموعة القضايا المحددة التي يعالجها العلماء. ولا يفترض مُسبقاً أن يعرف لغة علمية، أو رموزاً رياضية محددة، ولا يَقتضي أن يكون ذهن المرء مُحتشداً بالمعلومات العلمية، أو مُدرباً على البحث المؤدي إلى حل مشكلات العالم الطبيعي أو الإنساني، وإنما هو ذلك النوع المُنظم من التفكير، الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليومية. وكل ما يُشترط فيه، هو أن يكون مُنظماً، وأن يُبنى على حُزمه من المبادئ، التي نطبقها بشكل دائم، دون أن نشعر بها شعوراً واعياً؛ مثل مبدأ استحالة تأكيد الشيء ونقيضه في آن واحد، والمبدأ الذي يقول: أن لكل حادث سبباً، وأن من المستحيل أن يحدث شيء من لا شيء[2].

إن فؤاد زكريا بهذا التعريف، يوسع الحدود لمجال التفكير العلمي، بحيث يشمل جميع الناس. في حين يقتصره البعض، على المُشتغلين بالعلم الطبيعي فقط، أي الذين يصطنعون منهج

1 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 133- 134.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، عمان: وزارة الثقافة، ص 9- 10.

الملاحظة الحسية، والتجربة العملية، ويسعون إلى ضع قوانين لتفسيرها، من خلال بيان العلاقة التي تربطها مع بعضها البعض، أو تربطها مع غيرها من الظواهر، ومُحاولة أعادة صياغة هذه القوانين، على شكل رموز رياضية[1].

هذا النوع من التفكير، بحسب فؤاد زكريا، هو الذي يبقى في أذهاننا، من حصيلة ذلك العمل الشاق الذي قام به العلماء، وما زالوا يقومون به، من أجل الحصول على المعرفة، والتوصل إلى حقيقة الأشياء. ولكن هل هذا يعني ذلك أن جموع الناس، لم تتأثر بشيء مما زودها به العلم، باستثناء تطبيقاته؟ وهل العلم لم يترك أثراً في أية عقول، باستثناء عقول العلماء المشتغلين به؟، يُجيب فؤاد زكريا، إن العلم، وإن كانت تفاصيله، وأساليبه الفنية غير معروفة، لدى أغلبية البشر، ولكنه ترك في عقول الناس، آثاراً لا تُمحى، أساليب مُعينة في التفكير، لم تكن متوفرة للناس، قبل ظهور عصر العلم، هذه الأساليب التي تركها العلم في العقول، حتى لو لم تكن قد عملت به، أو كان لها دور بصورة مباشرة في تقدمه، هي ذلك النوع من التفكير العلمي[2]. وهو "الشيء" الذي يظل باقياً من إنجازات الآخرين، بمعنى: طريقة معينة في النظر إلى الأمور، وأسلوب خاص في حلّ المشكلات، وهذا "الشيء" هو "العقلية العلمية" التي يمكن أن يوصف بها الإنسان العادي، حتى وأن كان لم يعرف نظرية علمية واحدة، معرفة كاملة، ولم يكن قد تعلم مقرراً علمياً واحداً، طوال حياته. إنها تلك العقلية المُنظمة، التي تحاول التخلص من بقايا عصور الجهل والخرافة، وأصبحت سمة مميزة للمجتمعات، التي أصبح للعلم فيها "تراث" يترك بصماته في عقول الناس[3].

1- خصائص المعرفة العلمية:

يرى فؤاد زكريا، أن للمعرفة العلمية خصائص تتسم بها، وتتميز بها تلك المعرفة، عن جميع أشكال النشاط الفكري للإنسان، ويُعدها فؤاد زكريا مقياساً، لمدى علمية أي نوع من التفكير، يقوم به الإنسان، وهذه الخصائص هي[*]:

1 - انظر: سعيدان، أحمد سليم (1988)، مقدمه لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة :عالم المعرفة، عدد 131 نوفمبر، ص 26.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 10-11.

3 - المرجع السابق، ص 11.

* - يرى البعض، أن فؤاد زكريا قد تأثر بفكر زكي نجيب محمود في هذا المضمار، على اعتبار أن الأخير قد سبق الأول (زمانياً) في هذا البحث، وكان زكي نجيب محمود قد قسم هذه الخصائص إلى أربعه، هي: التجريد، والتعميم، وتحويل الكيف إلى كم، والموضوعية. انظر: الخلفات، قيس جمال (2002)، العقل العربي في نظر فؤاد زكريا، الجامعة الأردنية: أطروحة ماجستير، أشراف الأستاذ الدكتور أحمد ماضي، ص 92 - 93.

أ- **اتصال البحث العلمي:** العلم هو معرفة تراكمية، ولفظ "تراكمية" يصف بدقة الطريقة التي يتقدم بها العلم، بل ويفسر أيضاً الفرق بين العلم والفلسفة، وكذلك الفرق بينه وبين الفن. وفي نفس الوقت يُجيب عن التساؤل: لماذا لا يحقق التفكير الفلسفي تقدماً يوازي تقدم العلم؟. والمقصود بالتراكمية: أن يبدأ العالم بحثه العلمي من النقطة التي انتهى عندها العلماء السابقون في نفس المجال، ومن ثم تكون النتائج التي توصل إليها السابقون، هي بمثابة المقدمات التي يبدأ منها اللاحقون. فالعلم بناء فكري مُتصاعد، لا يكرر نفسه أبداً، ولا يعود ليبحث ما سبق أن انتهى منه من موضوعات[1]. ومن هنا، يرى فؤاد زكريا، أن المعرفة العلمية تشبه البناء، الذي يُشيد طابقاً يعلوه طابق[*]، مع فارق رئيس، هو أن قاطني هذا البناء، يرتحلون دوماً إلى الطابق الأعلى، ويبقون الطوابق السفلى، لكي تبقى مُجرد أساس، يرتكز عليه البناء[2].

ويُفرق فؤاد زكريا، بين المعرفة الفلسفية، والمعرفة العلمية. فالمعرفة الفلسفية لم تكن تراكمية، أي أن كل مذهب جديد يظهر في الفلسفة، لم يكن يبدأ من حيث توقفت المذاهب السابقة، ولم يكن مُكملاً لها، بل كان ينتقد المذاهب السابقة، ويتخذ لنفسه نقطة بداية جديدة[**]. والبناء الفلسفي لا يمتد إلى الأعلى، بل يمتد امتداداً أفقياً. وقاطني هذا البناء، لا يغادرون طوابقه القديمة، بل يظلون ساكنيها، حتى وإن ظهرت لهم طوابق جديدة؛ ذلك لأن افتقار المعرفة، في ميدان الفلسفة، إلى الصفة التراكمية، يجعل المشتغلين بالفلسفة، يجدون في تياراتها القديمة قيمة كبيرة، لا تقل عن قيمة التيارات الحديثة، وتظل موضوعاً دائماً لدراستهم[***]. وما ينطبق على الفلسفة، ينطبق أيضاً على الفن[3].

أما في المعرفة العلمية، فالأمر مُختلف، فكل نظرية علمية جديدة، تحل محل النظرية القديمة، وتُصبح بمجرد ظهور الجديدة، شيئاً "تاريخياً"، تهمّ مؤرخ العلم، لا العلم نفسه. وفي بعض الحالات، تحتل النظرية العلمية الجديدة، مكان القديمة، وتنسفها، أو تلغيها. ولكن في كثير

---

1 - انظر: محمد، بدوي عبد الفتاح (2011)، فلسفة العلوم الطبيعية، عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ص 93.

* - وهو ما ذهب إليه زكي نجيب محمود، في معنى قريب، من أن الجانب العقلي وحده من الإنسان، بما ينتجه من العلوم، هو الذي يتقدم. انظر: محمود، زكي نجيب (1997)، الحضارة وقيم التقدم والتخلف، في: ثقافتنا في مواجهة العصر، القاهرة وبيروت: دار الشروق، ص 207-208.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 25-26.

** - غير أن البعض يرى أننا نستطيع أن نلتمس نوعاً من الاتصال في التفكير الفلسفي، كما يتمثل في تاريخ الفلسفة، بمعنى أن أصول أي نظرية، نجدها في التراث الفلسفي السابق عليها. غير أن هذا القول ذاته، يدل على عدم تراكمية التفكير الفلسفي، ما دامت النظرية الفلسفية الجديدة مُجرد وجهات نظر جديدة، لقضايا فلسفية قديمة. انظر: زيدان، محمود فهمي (1977)، مناهج البحث الفلسفي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 24- 25.

*** - ومثال ذلك، الكانطية الجديدة التي ظهرت بعد قرن من وفاة الفيلسوف كانط، الذي انتسبت إليه. كذلك التومية الجديدة، التي ظهرت بعد توما الأكويني بسبعمائة عام، وتتخذ من فلسفته مرجعاً، دون أن تضيف إليها سوى بعض التفسيرات، أو التفصيلات، التي لا تؤدي إلى تغيّر جوهري في الأصل. انظر: فؤاد، عبد الفتاح أحمد (2007)، التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، مرجع سابق، ص 65.

3 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 25-26.

من الحالات، لا تكون النظرية الجديدة بديلاً يلغي القديمة، وإنما توسعها، وتكشف عن أبعاد جديدة، لم تستطع النظرية القديمة أن تُفسرها، أو لم تعمل لها حساباً. وهكذا يكون القديم مُتضمناً في الجديد. ولا يكون العالِم كالفيلسوف(*)، عقلاً يبدأ مشواره من أول الشوط، وإنما تكون نقطة البداية عنده، من النقطة التي توقف غيره عندها[1].

والحقيقة العلمية، في إطارها الخاص، تنطبق على كل الظواهر، وتثبت وجودها على كل عقل إنساني، بقوة الدليل، ووجاهة البرهان، وبهذا المعنى تكون مُطلقة. وقد يحدث أن يصبح الحُكم العلمي نسبياً، لا بمعنى أنه يتغير من شخص إلى آخر، بل بمعنى أنه يصدق في إطاره الخاص، وإذا تغير هذا الإطار كان لا بد من تعديله، وهذا الإطار الخاص، قد يكون هو المجال الذي تصدق فيه الحقيقة العلمية(**). كما قد يكون هذا الإطار زمنياً، بمعنى أن الحقيقة التي تعبر عن المستوى الحالي للعلم، تبقى صحيحة، وتفرض نفسها على الجميع، في نطاق معرفتنا الراهنة. وبذلك لا يكون هناك تعارض، بين الطابع النسبي للحقيقة، وقولنا إنها مطلقة، بل إن الحقيقة المُطلقة، كثيراً ما يُعبر عنها بعبارات نسبية. وهكذا، فإن صفة "التراكمية" في التفكير العلمي، تجمع بين الطابع النسبي، والطابع المُطلق للعلم، دون أي تناقض[2].

ويسير التراكم الذي تتصف به المعرفة العلمية في اتجاهين: الرأسي والأفقي؛ بمعنى التعمق في الظواهر نفسها، واتجاه التوسع والامتداد إلى بحث ظواهر جديدة[3].

ب- **التنظيم:** وهو برأي فؤاد زكريا، أننا لا نترك الأفكار تسير حرة طليقة، وإنما نُرتبها بطريقة محددة، وننظمها عن وعي، ونبذل جهداً مقصوداً، من أجل تحقيق أفضل تخطيط ممكن، للطريقة التي نُفكر بها(***). وإذا كان العلم يسعى إلى تنظيم طريقة تفكيرنا، أو لطريقة ممارستنا العقلية، فإنه في ذات الوقت، يسعى إلى تنظيم العالم الخارجي؛ أي أن العلم، لا يقتصر على تنظيم حياتنا

---

* - من الخطأ الظن، بأن كل فلسفة تقضي على السابقة عليها، بدليل أن أرسطو نقد أفلاطون، ولكن بقيت، مع ذلك، فلسفة أفلاطون. ونقد ديكارت أرسطو، ولكن بقيت، مع ذلك، فلسفة أرسطو. ولهذا قال هيجل: "إن تفنيد الفلاسفة بعضهم بعضاً، يحدث ذلك، دون أن تختفي الفلسفات السابقة، في مذاهب الفكر اللاحقة" انظر: فؤاد، عبد الفتاح أحمد (2007)، التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، مرجع سابق، ص 26.

1 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 27- 28.

** - كما هو الحال في أوزان الأجسام، التي يظل مقدارها صحيحاً في أطار الجاذبية الأرضية، ولكنها تختلف إذا انتقلت إلى مجال القمر.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 29- 30.

3 - المرجع السابق، ص 32.

*** - وهو ما ذهب إلية زكي نجيب محمود، حيث يؤكد على "أن المعرفة العلمية لا بد أن نقيدها بقيد، فلا تنساب على غير هدى". انظر: محمود، زكي نجيب (1983)، دفاع عن المعقول، في: أفكار ومواقف، ط1، القاهرة وبيروت: دار الشروق، ص 329.

الداخلية فحسب، بل يُنَظم العالم المحيط بنا أيضاً، ويُدخل التنظيم في واقع غير منظم أصلاً، وتلك هي مهمة العلم عند فؤاد زكريا[1].

والتنظيم، صفة لا تبدو مُقتصرة على العلم وحده. فكل نوع من أنواع التفكير الواعي، الذي يهدف إلى تقديم تفسير للعالم، يتصف بنوع من التنظيم. ومن الأساطير ذاتها، نحاول أن نوجد نظاماً مُعيناً، من وراء الفوضى الظاهرية في الكون؛ كالأعاصير والفيضانات والكوارث الطبيعية. وحين ظهر الفكر الفلسفي، ليحلّ محل الأسطورة، كانت فكرة وجود نظام في الكون، من أهم الأفكار التي دارت حولها الفلسفة اليونانية[2].

أما في الفكر الديني، فإن فكرة النظام أساسية، بل أن كثيراً من علماء الكلام واللاهوتيين، يتخذون من وجود النظام في الكون، دليلاً على وجود الله، ومظهراً من مظاهر قدرته. وما يميز التفكير العلمي عما سبق، هو أن التنظيم الذي يقوم به العلم، يخلقه العقل البشري، ويبعثه في العالم، بفضل جهده المتواصل الدءوب، في الحصول على المعرفة، في حين أن العالَم، تبعاً لأنماط التفكير الأخرى، مُنظم بذاته. أي أن الكون المُنظم، هو باختصار، نقطة النهاية، التي يسعى إليها العلم، من أجل بلوغها، وليس نقطة البداية[3].

أما وسيلة العلم للوصول إلى هذا التنظيم، فهي اتباع منهج "Method"، أي طريق محدد، يعتمد على خطة واعية. وصفة "المنهج" هذه، صفة أساسية في العلم، وتميزه بوضوح عن أنواع المعرفة الأخرى، التي تفتقر إلى التخطيط والتنظيم. والمنهج، هو العنصر الثابت في كل معرفة علمية. أما مضمون هذه المعرفة، والنتائج التي تصل إليها، فهي في تغيّر مستمر، والمنهج يظل باقياً، مهما تغيرت النتائج[4].

وقديماً، كان يُعتقد أن العلوم على اختلافها، تشترك في نمط فكري واحد، وهو التفكير العلمي، أي أن للتفكير العلمي منهجاً واحداً، كائناً ما كانت مادة العلم[5]. غير أن فؤاد زكريا يرى، أن القول بأن المنهج، هو العنصر الثابت في العلم، قد يُفهم بمعنى أن للعلم مناهج ثابتة لا تتغير، وهذا فهم لا يعبر عن حقيقة العلم، إذ إن مناهج العلم متغيرة بالفعل، فهي تتغير حسب العصور، لأن كثيراً من العلوم، غيرت مناهجها بتقدم العلم. كذلك، فإن المناهج تتغير، تبعاً لنوع العلم ذاته، وهكذا، لا يمكن القول بوجود منهج واحد، ثابت، للمعرفة العلمية على إطلاقها. ومع

1 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 37-39.

2 - المرجع السابق، ص 39.

3 - المرجع السابق، ص 40.

4 - المرجع السابق، ص 41.

5 - فؤاد، عبد الفتاح أحمد (2007)، التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، مرجع سابق، ص 52.

ذلك، يظل من الصحيح، أن منهج العلم، لا النظريات، أو النتائج التي يصل إليها، هو العنصر الملازم للعلم على الدوام، بمعنى أن ضرورة وجود منهج محدد – مهما كان هذا المنهج - يُعتبر سمة رئيسة في كل تفكير علمي، وأن مبدأ الخضوع لقواعد منهجية، هو صفة أساسية تميز المعرفة العلمية[1]. ومع ذلك، لا ينبغي أن نفهم القول بثبات المنهج العلمي على نحو خاطئ. فالمقصود بالثبات هنا، هو ضرورة المنهج الدقيق والمُنظم بالنسبة إلى التفكير العلمي، وليس جمود المنهج. فلا شك أن تطور مضمون العلم من عصر لآخر، لا بد أن يترك أثراً على عناصر المنهج، وترتيبها المنطقي، ووظيفة كل منها. وهذا التغيّر في البنية المنطقية للمنهج، لا يتوقف على التطور الزمني وحده، بل يتوقف كذلك على ما بين العلوم المختلفة من تباينات. وهكذا، فإنه رغم أن "المنهج" سمة أساسية لكل تفكير علمي، إلا أن البنية الداخلية للمنهج، وتطبيقات قواعده، تختلف في العلوم الطبيعية، عنها في العلوم الاجتماعية والإنسانية [*].

والمنهج العلمي، يبدأ بمرحلة مُلاحظة مُنظمة للظواهر الطبيعية، التي يُراد بحثها، وهذه المُلاحظة تفترض عملية اختيار، وانتقاء، وعزل الوقائع، التي تُهم الباحث في ميدان عمله، من بين ألوف الوقائع، التي تتشابك معها في الطبيعة. ومن الجدير بالذكر، أن الملاحظة الحسية المباشرة، لا تُستخدم في العلم المعاصر، إلا نادراً، وإنما تستخدم فيها الأجهزة الدقيقة، والحساسة، والمعقدة. وتأتي بعد الملاحظة، مرحلة التجريب، إذ توضع الظواهر في ظروف، يمكن السيطرة عليها، والتحكم فيها، مع تنويع هذه الظروف، كلما أمكن. وفي المرحلة التالية، يستعين العلم بتلك القوانين الجزئية المتعددة، التي تمكن من الوصول إليها، في المرحلة التجريبية، لكي يضمها كلها في نظرية واحدة. وفي كثير من الحالات، يلجأ العلم، بعد وصوله إلى النظرية العامة، إلى الاستنباط العقلي؛ إذ يجعل من النظرية نقطة ارتكاز، أو مقدمة أولى، ويستخلص منها، بأساليب منطقية ورياضية، ما يمكن أن يترتب عليه من نتائج[2].

وهكذا، يسير المنهج العلمي، المعترف به في ضوء التطور الحاضر للعلم، من الملاحظات: " وهي مشاهدة الظواهر في الواقع، والملاحظة التي يستخدمها الإنسان العادي"[3]. ثم إلى التجارب: "وهي إخضاع الظاهرة المراد دراستها، والتعرف عليها بالتجريب، وذلك

---

1 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 42.

* - حول إشكالية "المنهج في العلوم الطبيعية والإنسانية"، انظر: المعاني، مصطفى كمال (2011)، فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي، أطروحة دكتوراه، أشراف: د. وليد عطاري، عمان: الجامعة الأردنية. والعواودة، رائد عبد الجليل محمد (2012)، فلسفة التأويل التاريخي عند روبن جورج كولنجوود، أطروحة دكتوراه، أشراف: د. وليد عطاري، عمان: الجامعة الأردنية.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 42-45.

3 - محمد علي، ماهر محمد (1987)، المنطق ومناهج البحث، دار المعرفة الجامعية، ص 159.

بوضعها في ظروف مُصطنعة، والاستعانة بالأجهزة العلمية الدقيقة، وملاحظتها من جديد، لمعرفة النتائج التي تترتب على التبديل، أو التعديل، في العوامل أو الظروف المصطنعة"[1]. ثم إلى الاستنتاج العقلي، وإلى التجارب مرة أخرى[*]، أي أن العنصر التجريبي، والعنصر العقلي، متداخلان متبادلان، كما أن الاستقراء الذي نتقيد فيه بالظواهر الملاحظة، والاستنباط الذي نستخدم فيه عقولنا، متخطين هذه المظاهر الملاحظة، يتداخلان بدورهما، ولا يمكن أن يُعد أحدهما بديلاً عن الآخر. فالتجربة والعقل ليسا في العلم، منهجين مستقلين، بل هما مرحلتان في طريق واحدة. فالعلم عقل وتجربة معاً، ويشهد بذلك تاريخ العلم ذاته، والمراحل التي مرّ بها. وكذلك المنهج العلمي بخطواته الثلاث: فالخطوة الأولى تجريبية معرفيه، والخطوة الأخيرة تجريبية منطقية، وبينهما يتوسط العقل المُبدع، الذي يُحاول أن يُعيد بناء الظاهرة، والتقاط التفسير الصحيح[2].

ومع ذلك، فإن المعرفة بالمنهج العلمي، ليست سبباً كافياً ليصبح المرء عالِماً[**]، بل هناك شروط أخرى يجب توافرها؛ فالعالِم يحتاج إلى أمور أخرى، منها التحصيل وحدة الذكاء -وهو استعداد طبيعي- والموهبة؛ التي تجعل المرء قادراً على تجاوز القواعد المنهجية المتعارف عليها في ميدانه، ووضع قواعده الخاصة به، إذا اقتضى الأمر ذلك[3].

ولا بد من الإشارة إلى مظهر آخر للتنظيم العلمي، وهو الترابط الذي تتصف به القضايا العلمية. فالعلم لا يكتفي بحقائق مُفككة، وإنما يَحرص على أن يكوّن من قضاياه نسقاً مُحكماً، يؤدي فهم كل قضية فيه، إلى فهم الأخريات، وكل حقيقة علمية جديدة، لا تُضاف إلى الحقائق الموجودة، إضافة خارجية، بل تُدمج فيها، وتكوّن معها كلاً موحداً. وربما اقتضت عملية الإدماج هذه، التخلي عن العناصر القديمة، التي تتنافر مع الحقيقة الجديدة. أما إذا ظهرت

---

1 - فؤاد، عبد الفتاح أحمد (2007)، التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، مرجع سابق، ص 57.

* - ذهب أحمد سليم سعيدان إلى ذات المعنى، حيث يرى أن البحث العلمي، هو دراسات وتقصيات تُجرى، ثم قواعد أو نظريات تُضع، يليها مزيد من التجارب والدراسات والتقصيات، لتحقيق هذه القواعد والنظريات. انظر: سعيدان، أحمد سليم (1988)، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، مرجع سابق، ص 29.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 46.

** - وهو عكس ما ذهب إليه ماكس بيروتز، أنه في حال أتباع أساليب المنهج العلمي، هناك أمكانية أن يُصبح المرء عالماً. انظر: بيروتز، ماكس (1999)، ضرورة العلم: دراسات في العلم والعلماء، ترجمة: وائل أتاسي وبسام معصراني، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد مايو 245، ص 175.

3 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 47- 48.

حقيقة جديدة، ولم نعرف كيف ندمجها في نسق الحقائق الموجودة بالفعل، فإن ذلك يقتضي، إعادة النظر في النسق بأكمله، من أجل تكوين نسق جديد، قادر على استيعاب الحقيقة الجديدة[1].

ويرى فؤاد زكريا، أنه لكي نصل إلى التنظيم في التفكير العلمي، علينا أن نتخلص من كثير من عاداتنا الشائعة، وعلينا أن نُخضع تفكيرنا لإرادتنا الواعية، وأن نركز عقولنا في الموضوع الذي نقوم بالبحث فيه، وهذه كلها أمور شاقة ومُتعبة، تحتاج إلى مرانٍ، وتنميها الممارسة الدائمة والمستمرة[2].

ج- **البحث عن الأسباب:** يكون النشاط العقلي للإنسان علماً، إذا استهدف فهم الظواهر وتعليلها، ولا تكون الظواهر مفهومة، بالمعنى العلمي لهذه العبارة، إلا إذا تمكنا من معرفة أسبابها. وهدف البحث عن الأسباب، هو إرضاء ميول الإنسان، أو النزوع الذي يدفعه إلى البحث عن أسباب الظواهر[*]. كما أن معرفة هذه الأسباب، تُمكننا من أن نتحكم فيها على نحو أفضل، ونصل إلى نتائج عمليه أكثر نجاحاً، من النتائج التي اهتدينا إليها بالممارسة والخبرة[3].

إذاً، فالعلم مُرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبحث عن أسباب الظواهر. وتاريخياً، ظهر مفهوم "السبب" و"السببية" عند اليونانيين، وقد لخص "أرسطو" آراء اليونانيين السابقين عليه، بالإضافة إلى آرائه الخاصة حول الموضوع، فذكر أن هناك أنواعاً أربعة من الأسباب: السبب المادي، كأن نقول عن الخشب الذي يُصنع منه السرير أنه سبب له. والسبب الصوري؛ أي الهيئة، أو الشكل الذي يتخذه السرير، والذي يُعطيه إياه صانعه، هو أيضاً سبب له. والسبب الغائي، أي الغاية من السرير، وهي استخدامه في النوم، سبب من أسبابه. والسبب الفاعل، أي صانع السرير، أو النجار، هو سببه. [4].

ولا يعترف فؤاد زكريا، إلا بالسبب "الفاعل"، من تقسيمات "أرسطو" سابقة الذكر؛ "فالمادة" ليست إلا أداة، لا سبباً، كما أن الصورة فكرة في الذهن، لا تنتج شيئاً في العالم

---

1 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 49.

2 - المرجع السابق، ص 37- 38.

* - يُجمع معظم فلاسفة العلم على اعتبار التفسير، أكثر وظائف المنهج العلمي أهمية. للمزيد انظر: قنصوة، صلاح (2002)، فلسفة العلم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 149.

3 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 50-51.

4 - المرجع السابق، ص 52- 53.

المحسوس بصورة مباشرة، أما الغاية، فلا يأتي دورها، إلا بعد أن يتم إيجاد الشيء أو الظاهرة بالفعل[1].

د- **الشمولية واليقين[*]:** يرى فؤاد زكريا، أن المعرفة العلمية معرفة شامله؛ أي أنها تنطبق على جميع أمثلة الظاهرة التي يبحثها العلم، ولا شأن لها بالظواهر في صورتها الفردية. وبذلك تصبح التجربة الفردية الخاصة، على يد العلم، قضية عامة، أو قانوناً شاملاً. على أن شمولية العلم، تسري على العقول التي تتلقى العلم أيضاً. فالحقيقة تفرض نفسها على الجميع بمجرد ظهورها، ولا يعود فيها مجال للخلاف بين فرد وآخر، أي أن العلم شامل؛ بمعنى أن هذه القضية تصدق في نظر أي عقل يُلم بها[2]. وعلى ذلك، فإن الحقيقة العلمية، قابلة لأن تنتقل إلى كل الناس، الذين تتوافر لديهم القدرة العقلية على فهمها، والاقتناع بها. وتُصبح بمجرد ظهورها، مُلكاً للجميع، متجاوزة بذلك، النطاق الفردي لمكتشفها، والظروف الشخصية التي ظهرت فيها. وهذه الصفة، هي التي تجعل الحقيقة العلمية "يقينية".

ويرى فؤاد زكريا، أن "اليقين" في العلم، مرتبطاُ ارتباطاً وثيقاً بطابع "الشمول"، الذي تتسم به القضايا العلمية، إذ إن كل عقل، لا بد أن يكون "على يقين"، أن هذه الحقيقة التي تفرض نفسها عليه، بالحجة والبرهان، لا يمكن تفنيدها[3]. واليقين، يمكن أن يُستخدم في الواقع، بمعنيين متضادين: "اليقين الذاتي"؛ وهو شعور داخلي لدى الفرد بأنه مُتأكد من شيء ما، وهذا النوع من اليقين كثيراً ما يكون مُضلاً. ولا يمكن أن يستند العلم على هذا النوع من اليقين النفسي، الذي يتباين من شخص إلى آخر، والذي تتحكم فيه الظروف، والمصالح، والعوامل الذاتية. والمعنى الثاني، "اليقين الموضوعي"، بمعنى أنه يستند على أدلة منطقية مُقنعة لأي عقل. وللوصول إلى هذا اليقين الموضوعي، لا بد من إزالة كل أنواع اليقين الذاتية الأخرى[4].

ه- **الدقة[**] والتجريد:** يرى فؤاد زكريا، أنه في العلم، من غير الممكن أن تترك جملة واحدة، دون تحديد دقيق لها، أو نستخدم قضية ما، يشوبها الغموض والالتباس. والوسيلة التي يلجأ إليها العلم، من أجل تحقيق صفة الدقة هذه، هي استخدام لغة الرياضيات، "لأن اللغة العادية لا تساير

---

1 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 53.

* - ويماثلها عند زكي نجيب محمود، التعميم. انظر: الخلفات، قيس جمال (2002)، العقل العربي في نظر فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 93.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص59-60.

3 - المرجع السابق، ص 61.

4 - المرجع السابق، ص 61- 63.

** - ويماثلها عند زكي نجيب محمود، تحويل الكيف إلى كم. انظر: الخلفات، قيس جمال (2002)، العقل العربي في نظر فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 93.

ديناميكية العلم في تراكمه وتطوره، وصار لا مناص من ابتكار لغة خاصة بالعلوم، تساير أفكارها، وتستوعب آفاقها"[1]. أما في العلوم الإنسانية، فيمكن القول إن النزاع لم يُبت فيه بعد، بين أنصار التعبير الكيفي، والتعبير الكمي، عن الظواهر البشرية؛ إذ ما تزال حتى يومنا هذا، مدارس تؤكد أن الظاهرة الإنسانية مُختلفة، من حيث المبدأ، عن الظاهرة الطبيعية، ومن ثم، فإن أساليب التعبير عن الثانية، لا تصلح للأولى، وإنما يجب أن تحتفظ للإنسان بمكانته الخاصة، وتعترف بطبيعته شديدة التعقيد، فلا تُفرط في تبسيطها، باستخدام لغة الرياضيات[2].

والفكرة المُجردة، "هي فكرة عامة، لا تصدق على فرد واحد، أو موقف جزئي واحد، بل تصدق على مجموعة المواقف المُتجانسة"[3]. ويُعَد التجريد صفة ملازمة للعلم؛ سواء تم ذلك التجريد، من خلال الرموز الرياضة (وهو السائد)، أو من خلال أي نوع آخر من الرموز، أو الأشكال؛ فالرموز، والخطوط؛ كخط الاستواء، أو المدارات الفلكية، أو غيرها، التي نستخدمها في العلم، هي عالم مُصطنع يخلقه العالِم، ولا وجود له في الطبيعة، بل وجوده ذهني فحسب[4].

ويرى فؤاد زكريا، أن تطور العلم نحو التجريد، كان أمراً تُحتمه مصلحة العلم نفسه، وبالتالي، يُحتمه تطور المعرفة، وتقدم الإنسان. وصفة التجريد هذه، هي التي تُكسب الإنسان مزيداً من السيطرة على هذا الواقع، وتُتيح له فهماً أفضل لقوانينه، "ونفهم الوقائع الجزئية على ضوئها"[5]. وتلك هي الصفة الفريدة حقاً في العلم؛ إذ إن طريقته في السيطرة على العالم الملموس، والتغلغل فيه، هي أن يبتعد عنه، ويجرده من صفاته العينية المألوفة[6].

2- عقبات التفكير العلمي في الفكر المعاصر:

يرى فؤاد زكريا، أن هناك عقبات، أخرت من ظهور العلم، وكان لها التأثير الكبير على طريقة التفكير العلمي، وشوهت صورة المعرفة العلمية، حتى هذه اللحظة، عند فئات كثيرة من البشر، يحاول فؤاد زكريا استعراض أبرزها:

أ- الواقع التعليمي: إن ظاهرة الحفظ الحرفي للمعلومات العلمية، دون محاولة لهضمها، أو اتخاذها وسيلة لحلّ المشكلات المُعقدة، التي يواجهها الإنسان في حياته، تُعد من وجهة نظر فؤاد

1 - سعيدان، أحمد سليم (1988)، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، مرجع سابق، ص 31.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 64- 66.

3 - فؤاد، عبد الفتاح أحمد (2007)، التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، مرجع سابق، ص 50.

4 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 68.

5 - فؤاد، عبد الفتاح أحمد (2007)، التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، مرجع سابق، ص 50.

6 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 69-71.

زكريا، من أوضح مظاهر تدهور التعليم في بلادنا العربية، مُعللاً ذلك، أنه لا يكفي أن يُقال إن الاستعمار أراد أن يُفسد التعليم، فحَرِصَ على أن يجعله تلقيناً مباشراً لمعلومات، لا تفيد التلميذ في أداء وظيفة محددة، يُراد له أن يقوم بها بعد خروجه، إلى ميدان الحياة العملية، ودون أن يكتسب أي نوع من النظرة الشاملة للأمور. وإنما التعليل الحقيقي لهذه الظاهرة، هو شيوع الخضوع المُفرط للسلطة، في مجالات حيوية من حياتنا، وأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقداسة، التي تُحيط بالتعاليم الدينية، وبالسلطة المُطلقة، التي تتخذها هذه التعاليم، في نفوس أفراد المجتمع بوجه عام[1].

كما أن انقضاء ألوف السنين، التي كانت خلالها السلطة السياسية[*] تمارس حُكماً غاشماً، لا يقبل معارضة، ولا يسمح بقيام أي نوع من القيم الديمقراطية، قد أسهم بدوره في تعميق مفاهيم، يُصبح في ظلها التعليم، المبني على المناقشة والنقد، أمراً مستحيلاً. فالتقيد الحرفي الذليل، بما في الكتاب، هو مظهر من مظاهر العجز عن ممارسة الديمقراطية، والتعود على تلقي الأوامر، وتنفيذها دون مناقشة، والخوف من الحرية، التي تضع الإنسان وجهاً لوجه، أمام مسؤوليته[2].

ب- **الأخلاق العلمية:** يعرف فؤاد زكريا، الأخلاق العلمية، بأنها تلك المجموعة من القيم، والقواعد، والمعايير، التي ترتبط بممارسة العمل العلمي، وإن لم تكن هي في ذاتها، من صميم العلم، وهي ليست السلوك الشخصي للعالم، من حيث هو إنسان، بل هي سلوكه من حيث هو عالِم فحسب[**]، بمعنى أسلوبه، وطريقة تعامله مع الآخرين، في المجال العلمي ذاته[3]. فالعلم والأخلاق العلمية، يدعم كل منهما الآخر ويزيده قوة. فارتفاع المستوى العلمي، في الفرد، أو في الأمة، لا يعني مزيداً من الارتقاء في الأخلاق العلمية، ومن الحرص على مراعاتها، والتمسك

1 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 199.

* - يرى التربوي البرازيلي "باولو فرير" (1921)، أن التربية لا تشكل المجتمع، وإنما المجتمع هو الذي يشكل التربية وفقاً لمصالح أولئك الذين يمسكون بزمام السلطة فيه، وهي فكرة مغايرة لما هو شائع حتى الآن بين التربويين، الذين يظنون أن التربية – وخاصة التربية النظامية (التعليم)- هي التي تشكل المجتمع. انظر: علي، سعيد أسماعيل (1995)، فلسفات تربوية معاصرة، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد يونيه 198، ص 193.

2 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 200.

** - تحدث زكي نجيب محمود عن "ضمير العلماء"، أو "الضمير العلمي"، الذي خفت صوته، بالقياس عند نظيره عند الأقدمين. ويعده محمود، نتيجة جزئية من ظاهرة عامة، هي "المظهرية" الطاغية. وتطبيقه على الحياة العملية، هو أن يكتفي العالم بأن يبدو للناس وكأنه عالم، ولا يؤرقه بعد ذلك أن يعلم بينه وبين نفسه، أن الأمر قد غلب عليه الخطف السريع من هنا وهناك...، انظر، محمود، زكي نجيب (1990)، بذور وجذور، مقالة ضمائر العلماء، ط1، القاهرة وبيروت: دار الشروق، ص 206.

3 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 134.

بها فحسب، بل يؤدي أيضاً إلى مزيد من التقدم العلمي، ويُزيل كثيراً من العقبات، التي تعترض طريق العلم[1].

وتُعَد الكثرة العددية البحتة للعلماء، عامل عظيم الأهمية، من عوامل إقرار القيم الأخلاقية العلمية، في البلاد المتقدمة. إذ إنها تسد الطريق أمام أية محاولة لاغتصاب جهود الآخرين، في الميدان العلمي، لأنه سيظهر من بين هذه الأعداد الهائلة، التي تعمل في مختلف فروع التخصص، مَن يكتشف هذه السرقة العلمية بسهولة. ناهيك، أن عقوبة الخروج عن التقاليد العلمية، في هذه المجتمعات صارمة، وحازمة، ولو حدثت، فإنها كفيلة بأن تقضي على المستقبل العلمي للمرء، وهو أمر، لا يمكن القول إنه تحقق في حياتنا العلمية بعد[2].

ويرى فؤاد زكريا، أن موقفنا من النقد العلمي، يُعد من أوضح مظاهر افتقادنا إلى الأخلاق العلمية؛ ففي الأوساط العلمية، بجميع بلاد العالم المتمدن، استقر مفهوم النقد العلمي، منذ عهد بعيد، وأصبح جزءاً من الحياة العقلية لهذه البلاد، يستحيل الاستغناء عنه، ولا يمكن لأحد أن يجد فيه مسبّة، أو عاراً، بل إن العلماء، والمفكرين أنفسهم، يرحبون بالنقد، ويطلبون إلى الآخرين بإلحاح أن ينقدوهم، إذ إن مثل هذا النقد، هو الوسيلة الوحيدة، لاختبار الأثر الذي يحدثه العمل العلمي، في عقول الآخرين، وهو معيار نجاح العمل، أو إخفاقه، "ومن حق الإنسان العاقل أن يبدي رأيه المشروع، بالقول والفعل، دون أن يكون لكائن، أن يحرمه من هذا الحق، بحجة أنه أعلم منه بالطريق الأسلم"[3].

والنقد الموضوعي، برأي فؤاد زكريا، سواء كان مدحاً، أو ذماً، له في الحالتين فائدة: فهو يحفز الناقد، على التفكير بإمعان فيما يقرأ، ويخلصه من داء القراءة السطحية المُتعجلة. أما الذي يوجه النقد إليه، فسوف يعلم، إذا تلقى المديح، أنه سائر في طريق الصواب، وإذا عُيب عليه عمله، كله أو بعضه، أدرك أن عليه مراجعة خطواته، وبذلك يتدارك خطأه قبل فوات الأوان، ويغيّر خط سيره قبل أن يتمادى في اتجاه البطلان[4].

ج- **الأسطورة والخرافة (Myth &Superstition):** لقد ظل الإنسان طويلاً، يستغني عن العلم، بخيالاته، وانفعالاته، وحدسه، وأفكاره المجردة، ولم يصنع منهجاً، يُتيح له الاتصال المباشر بالواقع، من خلال الجمع بين العقل والتجريد، إلا في مرحلة متأخرة من تاريخه. وقد

---

1 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 134.

2 - المرجع السابق، ص 141.

3 - محمود، زكي نجيب (1987)، هذا العصر وثقافته، مقال: ضمير الأمة في كتَّابها، ط3، القاهرة وبيروت: دار الشروق، ص 232.

4 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص137.

بقيت الأسطورة، تسيطر على المكان الذي يشغله العلم الآن، طوال الزمن الأكبر من تاريخ البشرية[*].

ومن الناحية الاصطلاحية، فإن الأسطورة هي قصة وهمية، ذات جذور شعبية، تعبر عن وجدان الأمم، وتجسد آمالها وطموحاتها التي تعجز عن تحقيقها. وفيها، يتحول أبطال المجتمع إلى قوى طبيعية هائلة، لها معانٍ رمزية، مثل أسطورة آخيل في الإلياذة لهوميروس. والأسطورة تنشأ عادة، نتيجة لتصور الإنسان بوجود تفسير مُقنع لما يُحيره من الظواهر كالزلازل والبراكين، مع نقص شديد للحقائق العلمية بين أيدينا. ولذلك، ارتبطت الأسطورة دائماً بالعقلية البدائية[1]. وترجع أسباب انتشار الفكر الأسطوري، إلى أنه كان يقدم - في إطار بدائي- تفسيراً متكاملاً للعالم [2]. أما الخرافة، فهي تعني المعتقدات، أو الفعل الناتج عن الجهل والخوف من المجهول، وتُعني أيضاً، بتأثير القوى الغيبية على حياة الإنسان ومصيره، كالسحر والحظ والتفاؤل والتشاؤم[3].

والأسطورة، وفقاً لفؤاد زكريا، استمرت عقبة حقيقية حتى قرابة القرن التاسع عشر، ويتضح ذلك من المبدأ الأساس الذي تستند إليه، وهو الاعتقاد بمبدأ حيوية الطبيعة[4]، أي الاعتقاد بأن الطبيعة حيّة. وهذا الموقف يتناقض مع المبدأ الذي يقوم عليه التفكير العلمي. والمقصود بحيوية الطبيعة: إسقاط صفات الإنسان على الظواهر الطبيعية، وتصورها كما لو كانت تحس وتشعر، تحب وتكره، وتنفعل وتتعاطف مع مشكلات الإنسان[5]. ويميز فؤاد زكريا، بين الأسطورة والخرافة، بالرغم "من وجود جذع مشترك للأسطورة والخرافة، وهو الجذع اللاشعوري الوجداني، فهما ترتبطان باللاشعور ارتباطاً وثيقاً، كما أنهما تتعلقان بالجانب الوجداني لدى الإنسان"[6]. إلا أن الأسطورة كما يعرفها فؤاد زكريا، هي" محاولة للاطلاع على الكون، من خلال أفكار أساسية؛ كالقوة والإرادة والموت والحياة، وأن العالم يتحول من خلال الأسطورة، إلى مجموعة من المعاني الذاتية، التي كانت أساساً، مظاهر لنزوع الذهن، في أول

* - للمزيد عن دور الأسطورة في الحياة البدائية، انظر: برنسلاو مالينوفسكي(1995)، السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائية، ترجمة: فيليب عطية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب: سلسلة الألف كتاب الثاني، عدد 167، ص 103 وما بعدها. ومحمد، بدوي عبد الفتاح(2011)، فلسفة العلوم الطبيعية، مرجع سابق، ص 103-110.

1 - انظر: محمد، بدوي عبد الفتاح (2011)، فلسفة العلوم الطبيعية، مرجع سابق، ص 104.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 79.

3 - محمد، بدوي عبد الفتاح (2011)، فلسفة العلوم الطبيعية، مرجع سابق، ص 105.

4 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 82.

5 - محمد، بدوي عبد الفتاح (2011)، فلسفة العلوم الطبيعية، مرجع سابق، ص 104.

6 - أسعد، يوسف ميخائيل (1982)، معتقدات وخرافات، القاهرة: دار النهضة العربية، ص115. وفي ذات المرجع، هناك معلومات أوفر عن الفرق بين الأسطورة والخرافة.

مراحله، إلى الفهم"[1]. والتفكير الأسطوري، هو تفكير العصور التي لم يكن العلم قد ظهر فيها بعد. "ومن الطبيعي أن يسود هذا النوع من التفسير الأسطوري، في عصور (طفولة البشرية)"[2]. أما التفكير الخرافي، فهو التفكير الذي يقوم على عدم الاعتراف بالعلم، ورفض مناهجه، أو يلجأ - في عصر العلم - إلى أساليب سابقة على هذا العصر. كما أن الأسطورة، غالباً ما تكون تفسيراً "مُتكاملاً" للعالم، أو لمجموعة من ظواهره، على حين أن الخرافة "جزئية"، تتعلق بظاهرة، أو حادثة واحدة[3].

ويرى فؤاد زكريا، أن التفكير الأسطوري، في مُجمله، قد اختفى باختفاء العصر الذي كانت فيه الأسطورة تحل محل العلم، أما الفكر الخرافي، فقد ظل يعايش العلم فترة طويلة[*]، وما زال يمارس تأثيره، على عقول بعض الناس، حتى يومنا هذا[4].

على أن التداخل والاختلاط، بين النظرة الخرافية، والنظرة العلمية، لم يدم وقتاً طويلاً، وذلك لسببين: أولهما، أن فهم قوانين الطبيعة، من خلال العلم، يُتيح للإنسان سيطرة حقيقية على ظواهرها، ويمكنه تغيير مجرى حوادثها لصالحه. في حين أن النظرة الخرافية تجعله يقف من الطبيعة موقفاً سلبياً عاجزاً. أما السبب الثاني، فهو أن العلم قد أثبت أن نتائجه مضمونه، ويمكن التنبؤ بها، على حين أن نتيجة السحر والخرافة، غير مضمونه على الدوام [5]. وهكذا آثر الإنسان العلم؛ لأنه اكتسب ثقة في نتائجه[6].

د- **الخضوع للسلطة**: يُعرّف فؤاد زكريا السلطة بأنها: "المصدر الذي لا يناقش، والذي نخضع له، بناء على إيماننا بأن رأيه هو الكلمة النهائية، وبأن معرفته تسمو على معرفتنا"[7].

ويرى فؤاد زكريا، أن الخضوع للسلطة، طريقة مُريحة في حلّ المشكلات، ولكنها في الوقت ذاته، أسلوب يعبر عن العجز، وافتقاد الروح الخلاقة"[8]. كما أن النتيجة المباشرة،

---

1 - زكريا، فؤاد (1965)، أفق جديد للفلسفة، مرجع سابق، ص 20.

2 - محسن، نجاح (2008)، فكرة التقدم عند فؤاد زكريا، القاهرة: دار الفتح للأعلام العربي، ط1، ص287.

3 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 79-80.

* - وهو ما ذهب إلية عبد المحسن صالح، من أن الإنسان القديم سيطرت عليه أوهام شتى، لكن هذه الأوهام لم تختفي حقاً في عصرنا الراهن، ذلك لأن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يستطيع أن يتخيل، وبدأ بتفسيرات هي أقرب للأساطير القديمة، منها إلى التفسيرات العلمية الحديثة. انظر: صالح، عبد المحسن (1998)، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، ط2، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة :عالم المعرفة، عدد يوليه 235، ص 8-9.

4 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 87.

5 - للمزيد انظر: مالينوفسكي، برنسلاو (1995)، السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائية، مرجع سابق، ص 91 وما بعدها.

6 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 89-90.

7 - ندوة: حوار مع فؤاد زكريا (1983)، الجامعة الأردنية، مرجع سابق، ص 18.

8 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 103.

لسيطرة أسلوب التفكير المبني على فكرة السلطة، هو شعور الفرد بالاستسلام، وعدم القدرة على تغيير الوضع السائدة في المجتمع. بل قد يشعر بأن هذه الأوضاع، لا يمكن تغييرها أصلاً[1].

ويرى فؤاد زكريا، أن هناك مجموعة من عناصر السلطة، تقف عائقاً في وجه التفكير العلمي[2]، ومن أبرز هذه العناصر:

- **القِدَم**[*]: أي أن يكون الرأي قديماً؛ فالآراء المستوحاة عن الأجداد، يُعتقد أن لها قيمة خاصة، وأنها تفوق الآراء التي يقول بها المعاصرون، "وأن القديم أفضل دائماً من الجديد، وأن ما انقضى عهده لا يمكن أن يعوض"[3]. إن هذه النظرة للتاريخ، هي نوع من التمجيد الرومانسي أو الخيالي للماضي، وللأجيال التي كانت تعيش فيه. وكل ما في الأمر، أن الإنسان عندما يضيق به حاضره، أو يجد نفسه عاجزاً عن إثبات وجوده في الحاضر، يُصبغ الماضي بصبغة ذهبية، ويتخذ منه مهرباً وملجأً يلوذ به، "بل أنه لا يرضى عن الحاضر ذاته، إلا بقدر ما يكون انعكاساً للماضي"[4]. إن الخضوع لسلطة القدماء، ليس في ذاته، هو المؤدي إلى تخلف التفكير العلمي، بل أن هذا التخلف، هو الذي يؤدي إليه، إذا شئنا الدقة في التعبير.
- **الانتشار**[**]: إذا كانت صفة القِدم، تُعبر عن الامتداد الطولي في الزمان، فإن صفة الانتشار، تُعبر عن الامتداد العرضي بين الناس، وكلما ازداد عدد القائلين به، كان من الصعب مقاومته. وكلما كان الرأي مُنتشراً، ومألوفاً، كان في قبوله، نوع من الحماية لصاحبه؛ إذ يعلم أنه ليس "الوحيد" الذي يقول به، بل يشعر بدفء الجموع الكبيرة، وهي تشاركه إياه. وعلى هذا، فإن الانتشار بعيد كل البُعد عن أن يكون مقياساً للجودة، ومن ثم معياراً صالحاً للسلطة.
- **الشُهرة**: يكتسب الرأي سلطة كبرى في أذهان الناس، إذا صدر عن شخص اشتهر بينهم بالخبرة، والدراية في ميدانه. وخطورة هذا العنصر من عناصر السلطة، في أن الشخص المشهور، إذا كان ينتمي إلى عصر غير عصرنا[***]، فمن الواجب أن ندرك أن شهرته، التي

1 - زكريا، فؤاد (2007)، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص 29.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 105-117.

* انظر: زكريا، فؤاد (2010)، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، ط 1، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 38.

3 - زكريا، فؤاد (2007)، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص 24.

4 - المرجع السابق، ص 24.

** - يعتبر المعتزلة أبرز من تناول هذه القضية في الفكر الإسلامي ، فقد ناقشوا العلاقة بين الفكرة الحق، وبين الكثرة العددية، وأوضحوا أن الكثير والقليل مفاهيم حيادية، لا يرتبط فيها الكثير بالصحيح، والقليل بالخطأ. وهذا تصحيح للرأي القائل بأن حكم الأغلبية مبني على افتراض أن الأغلبية العددية، لمجرد أنها كذلك، معصومة من الخطأ، ومترفعة عن الزلل. للمزيد: انظر محسن، نجاح (1996)، الفكر السياسي عند المعتزلة، القاهرة: دار المعارف، ص 28-29.

*** - ومن أشهر أمثلة السُلطة الفكرية والثقافية، شخصية أرسطو، الذي ظل يمثل المصدر الأساسي للمعرفة، في شتى نواحيها، طوال العصور الوسطى الأوروبية، لأكثر من ألف وخمسمائة عام. كما كان يُعد "المعلم الأول" في العالم الإسلامي. انظر: شتاين، توماس جولد (2003)،

ربما كان لها ما يُبررها في وقتها، لا ينبغي أن تنطبق على كل زمان[1]. أما إذا كان الشخص معاصراً لنا، فإن هناك خطراً من نوع جديد، يتمثل في أجهزة الإعلام الحديثة، التي تملك الوسائل الكفيلة "بتضخيم" الشهرة، وإعطائها أبعاداً تفوق ما يستحقه بكثير.

- **الرغبة أو التمنّي**: يميل الناس إلى تصديق ما يرغبون فيه، أو ما يتمنون أن يحدث. وعلى العكس من ذلك، فإنهم يحاربون بشدة ما يصدم رغباتهم، أو يُحبط أمانيهم.

على كل حال، فإن فؤاد زكريا، يدعو إلى مكافحة السلطات بكافة الأشكال، وإلى كسر السلطة، لا بمعنى أن نهدمها، وإنما بمعنى أن نُريحها من هذا التسلط. وهذه ليست دعوة إلى التمرد، وإنما هي ببساطة: إن مبدأ الحقيقة الواحدة، يجب أن نتعود كيف نستغني عنه، في كل المستويات، ويجب أن نفهم أن للحقيقة الواحدة، مسالك ودروباً كثيرة، وليس فقط المسلك الواحد، أو الطريقة الواحدة. ويجب أن نتعلم، كيف نسمع إلى وجهات النظر الأخرى، ولا نعترض عليها، بسلطة من السلطات[2].

- **إنكار قدرة العقل:** يرى بعض المفكرين[*]، أن قوى أخرى غير العقل، كالخيال، والحدس[**]، هي التي توجهه، "ويرون أن العقل "بطبيعته" عاجز، وأنه سيظل إلى الا بد قوة محدودة، قاصرة، ولا بد من الاعتماد على قوة أخرى غيره"[3]، لأن المنطق العقلي الدقيق، يعجز عن الأخذ بيده، حينما يكون بصدد إبداع عمل فني، أو أدبي. ويتفق فؤاد زكريا مع هؤلاء، بأن العقل البشري قاصر بلا شك، ونظرياته وكشوفه كثيراً ما تتناقض، أو يتضح خطؤها بمضي الزمن، ولكن عظمة هذا العقل، تكمن في سعيه، برغم ضعفه هذا، إلى أن يتجاوز نفسه على الدوام، ويحاول، وكثيراً ما ينجح، ولو بعد حين[4]. والمشكلة بنظر فؤاد زكريا، أن بعض المفكرين، يعتقدون أن أمثال هذه القوى، تصلح مرشداً لنا في ميدان المعرفة ذاته، ويُنكرون قدرة

المقدمات التاريخية للعلم الحديث، ترجمة: أحمد أحسان عبد الواحد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة : عالم المعرفة، عدد سبتمبر 296، ص 124.

1 - شتاين، توماس جولد (2003)، المقدمات التاريخية للعلم الحديث، مرجع سابق، ص 124.

2 - ندوة: حوار مع فؤاد زكريا (1983)، مرجع سابق، ص 18-19.

* - يعتبر سبتوزا الحدس أحد أنواع المعرفة الثلاثة، بالإضافة إلى حواسنا والعقل، فالحدس لديه "ينتقل من فكرة كافية عن الماهية المُطلقة لبعض صفات الله، إلى المعرفة الكافية لماهية الأشياء". إلا أن فؤاد زكريا يرى في المعرفة الحدسية عند اسبينوزا ارتباطاً بالمعرفة العقلية، وتنشأ عنها، وأنها معرفة عن طريق العقل لتلك الحقائق الأزلية، التي تتكشف لنا في أعلى مراحل تأملنا الفلسفي. انظر: زكريا، فؤاد (2009)، اسبينوزا، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 70-72.

** - ويسميها البعض المعرفة الذوقية المباشرة أو الوجدان، كما هو الحال عند أفلاطون في الفلسفة اليونانية، والتوحيدي في الفلسفة الإسلامية، وبرجسون في العصر الأوروبي الحديث. انظر: فؤاد، عبد الفتاح أحمد (2007)، التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، مرجع سابق، ص 41-42.

3 - محسن، نجاح (2008)، فكرة التقدم عند فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 305 .

4 - زكريا، فؤاد (2006)، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 28.

العقل في هذا الميدان، أو يجعلون له مكانة ثانوية(*). مثل هذا التفكير، برأي فؤاد زكريا، كان ولا يزال، عقبة في طريق تقدم العلم(1). وأن على الإنسان أن يسير في الطريقين معاً(**) "العقل والحدس"، ولا يجب الاستغناء عن أحدهما لحساب الآخر(2).

هـ- **التعصب:** يُعرّفه فؤاد زكريا، بأنه اعتقاد باطل، بأن المرء يستحوذ لنفسه الحقيقة، أو الفضيلة، وبأن غيره لا يملكونها، وهم على الأغلب دائماً مُخطئون. ويتخذ التعصب شكل الميل الزائد للرأي الذي ينادي به الشخص نفسه، أو العقيدة التي يتبناها. وهو يمثل في الوقت نفسه، موقفاً مُعيناً من الآخرين. أي أن التعصب يتضمن عنصرين، على الرغم من ارتباطهما الوثيق: عنصر ايجابي، وهو اعتقاد المرء بأن الفئة التي ينتمي إليها، سواء أكانت قبيلة أم وطناً أم مذهباً فكرياً أو دينياً، أسمى وأرفع من بقية الفئات. والعنصر السلبي، هو اعتقاده بأن تلك الفئات الأخرى، أحط من تلك التي ينتمي إليها(3).

وفي كلتا الحالتين، برأي فؤاد زكريا، يمحو المُتعصب شخصيته وفرديته، ويُذيب عقله أو وجدانه، في الجماعة التي ينتمي إليها. كما أن التعصب ذاته، ليس موقفاً تختاره بنفسك، بل موقفاً "تجد نفسك فيه" (4). فالمُتعصّب، لا يُفكر فيما يتعصب له، بل يسلّم بما هو عليه فحسب، وهنا تكمن خطورة التعصب، باعتباره عقبة كبيرة في وجه التفكير العلمي. فالتعصب يهمش التفكير الحر، والقدرة على التساؤل والنقد، ويشجّع قيم الخضوع، والطاعة، والاندماج، وهي قيم قد تطبق في أي مجال، ما عدا مجال الفكر. ويرى فؤاد زكريا، أن أكبر الأخطار التي يُحضرها التعصب إلى العلم، هو أنه يجعل الحقيقة ذاتية، ومتعددة، ومتناقضة، وهو ما يتعارض كلية، وطبيعة الحقيقة العلمية، وتضيع الحقيقة العلمية - بالمعنى العقلي والعلمي- في هذا التشتت والتناقض(5).

ويعلل فؤاد زكريا انتشار التعصب، كونه يمثل حاجة لدى الإنسان إلى رأي يحتمي به، ويُعفي نفسه من التفكير في ظله. والواقع أن الحماية هنا متبادلة؛ فالرأي الذي نتعصب له

---

* - وهو ما ذهب إليه زكي نجيب محمود، من أن الرأي الشائع فينا، هو أن العقل بعلومه عدو للوجدان، ومشاعره، ولما كانت الكثرة الكاثرة منا، نصيرة الوجدان، فسحقاً للعقل ومناهجه ونتائجه. وان الروحانية في حسابات الكثيرين، يستحيل أن تتدلى إلى دنس الصفائح المعدنية. انظر: محمود، زكي نجيب (1997)، ثقافتنا في مواجهة العصر، مقال: أزمة العقل في حياتنا، القاهرة وبيروت: دار الشروق، ص 74- 75.

1 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 117- 121.

** - وهو ما تؤيده نجاح محسن، إذ ترى أنه يوجد مفكرون يدافعون عن الحدس، من حيث هو (قوة مكمله للعقل)، لا تتعارض معه، بل تتوج جهوده، وتوصلها إلى نتائجها القصوى، وهي نظرة، ترى فيها، أنها لا تشكل أي عقبة في طريق التفكير العلمي. انظر: محسن، نجاح (2008)، فكرة التقدم عند فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص305.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 101- 102.

3 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 52.

4 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 128- 130.

5 - المرجع السابق، ص 130- 132.

يحمينا، لأنه يؤدي إلى نوع من الهدوء، والاستقرار النفسي، ويضع حداً لتلك المعركة القلقة، التي تدور رحاها في نفوسنا، حين نستخدم عقولنا بطريقة نقدية. ومن جهة أخرى، نضمن الحماية لهذا الرأي ذاته، عن طريق كل رأي مخالف، ومهاجمته بعنف، والسعي إلى "تصفيته"، بالمعنى الحاسم لهذا اللفظ. والواقع، أن هذه الحماية، حماية خادعة ومضللة؛ لأنها ترتكز أساساً على تخدير الفكر، وإبطاله، ولأنها تضع أمامنا صورة باطلة للواقع، لا ترتكز على دليل، أو منطق، بل تستمد قوتها كلها، من تحيزنا لها بلا تفكير[1]. وهو ما يعتبره البعض، "عقبة مركبة"، تعترض طريق التفكير العلمي، ومن هنا كانت المعركة التي ينبغي أن يشنها عليه هذا التفكير حاسمة، إذ إن العقل البشري لا يستطيع أن يجد حلاً وسطاً بين الاثنين، فـ" إما العلم، وإما التعصب"، ولا بد من القضاء على أحدهما، لكي يبقى الآخر[2].

و - الإعلام المضلل: الإعلام، هو نقل المعلومات أو توصيلها. ونظراً للتطورات التكنولوجية المتلاحقة، زاد بدرجة كبيرة جداً دور أجهزة الإعلام ونفوذها، وثمة قدر هائل من المعلومات المتدفقة، أو المتاحة للناس العاديين[3]. ويرى فؤاد زكريا، أن وسائل الإعلام، تستطيع أن تقوم بدور عظيم الأهمية، في تعزيز قيم التفكير العلمي، أو في هدمها، سواء أكان ذلك عن طريق ما تقدمه من مواد علمية مباشرة، أم عن طريق البرامج التي تُبث فيها هذه القيم، بصورة غير مباشرة، وهو الأغلب. إلا أن ما يدعو للأسف، هو أن الاتجاه الغالب، على ما تقدمه هذه الوسائل الإعلامية الواسعة الانتشار، لا يخدم قضية التفكير العلمي[4].

إذ يرى فؤاد زكريا، أن الإعلام المضلل يُصبح خطير التأثير، إذا وضَعَ لنفسه أهدافاً لتحقيق مصالح سياسية، أو اقتصادية، على حساب تضليل الجماهير، وتشويه عقولها، والقضاء التدريجي على ما بقي لديها من قدرة النقد، والرفض، والانتقاء[5]. فهدف وسائل الإعلام في الوقت الراهن، يسير باتجاهين: الأول منها تجاري، هدفه الأول والأخير، ترويج السلعة بين الناس، حتى لو لم يكونوا بحاجة ماسة إليها. وهذا يؤدي إلى ضرر مزدوج؛ الأول، أن البرامج المقدمة حافلة بالإثارة، والعنف، والجريمة، والجنس الرخيص، وكلها أمور، تؤثر في ملكات التفكير السليم لدى البشر، فضلاً عن أن المادة الإعلانية نفسها، تُحرض - بطريقة مدروسة - على انتشار عناصر الرغبة الرخيصة، أو التافهة، وتتجاهل أي عنصر جاد في طبيعة البشر،

1 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 131.

2 - محسن، نجاح (2008)، فكرة التقدم عند فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص37.

3 - سالم، زكي (2010)، فؤاد زكريا والتفكير العلمي، مجلة الهلال، عدد أبريل، ص 40.

4 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 138.

5 - زكريا، فؤاد (2007)، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص 372-373.

"مما يؤدي إلى أفساد أذواق الشعوب، وتشويه شخصيتها"[1]. أما الثاني، فهو طريق سياسي، إذ إن نُظم الحُكم المختلفة، تستعين بأجهزة الإعلام، من أجل دعم مركزها بين شعبها، أو بين الشعوب الأخرى، وتلجأ إلى أساليب[*]، تتنافى مع مقومات التفكير السليم[2].

وهكذا، فإن وسائل الإعلام الحديثة، التي كانت تُبشّر بعهد تنتشر فيه المعلومات، على أوسع نطاق، وتزول فيه حواجز الزمان والمكان، لكي تصبح فرصة المعرفة، والاستفادة، مُتاحة للجميع، هذه الوسائل قد استعملت، في الأغلب، من أجل خلق عقول نمطية، قابلة للإيحاء، والاستغلال، من أجل تحقيق أهداف فئة قليلة، تتحكم في الإعلام[3]، "لأن الإعلام هو الذي يهيئ عقول الناس للتغيير، وهو الذي يمهد الطريق للسياسات المرسومة"[4].

كما أن الإعلام، الذي اتخذ في عصرنا الحاضر أبعاداً هائلة، وأصبح تأثيره فعالاً على كل عقل، يتجه أكثر فأكثر، إلى الابتعاد عن الموضوعية، والنزاهة اللازمة لكل تفكير علمي، و"أصبحت تُبث للناس بيانات غير صحيحة، أو معلومات غير دقيقة، أو أخبار منحازة، أو أنصاف حقائق، ومن ثم لا تشكل لدى الجماهير رؤية حقيقية للواقع"[5]. وأن هذه القوة، أصبحت تُستخدم، في مُعظم الأحيان، بطريقة لا تساعد على تأكيد روح التفكير العلمي بين البشر؛ فالحقيقة أصبحت "وظيفة"، بمعنى، أنها وسيلة لغاية أخرى، ويكاد يختفي من الإعلام الحالي، ذلك المبدأ الذي يتمسك بالحقيقة أولاً، مهما كانت النتائج. ومن هنا، كان الإعلام المضلل، عقبة كبرى في وجه التفكير العلمي، في عالمنا المعاصر، إذ إن التفكير العلمي، لا يعترف إلا بحقيقة واحدة، لا تتلون، أو يتغير تفسيرها، وفقاً للمصالح[6].

كل ما سبق من عقبات، تؤثر تأثيراً كبيراً في طريقة تفكير الإنسان؛ لأنها أولاً، تحول بين الناس، وفهمهم أنفسهم، ومجتمعهم، بطريقة علمية. والأهم من ذلك، أنها تعودهم الاستسلام للمغالطات، وتسلبهم القدرة على مقاومتها، ومن ثم، فإنها تنزع من عقل الإنسان، أهم ملكة

1 - زكريا، فؤاد (1980)، العرب والنموذج الأمريكي، ط 1، القاهرة: دار الفكر المعاصر، ص 63.

* - قد تلجأ الدعاية السياسية، إلى استغلال المناهج التربوية والتعليمية، لفرض مبادئ ومفاهيم معينه، وهذا يحدث تقريباً في معظم الدول العربية، وحدث سابقاً في ألمانيا وإيطاليا عند تولي الحزبين النازي والفاشي الحكم، إذ تعدلت وتغيرت المناهج والكتب المدرسية، لتتفق مع مبادئ ومذاهب الحزب. انظر: مهنا، محمد نصر (2001)، الوجيز في مناهج البحوث السياسية والإعلامية، القاهرة: دار الفجر، ط2، ص 96.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 140

3 - المرجع السابق، ص 141- 142.

4 - زكريا، فؤاد (2010)، كم عمر الغضب: هيكل وأزمة العقل العربي (ط1)، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 135.

5 - سالم، زكي (2010)، فؤاد زكريا والتفكير العلمي، مرجع سابق، ص 42.

6 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 143- 144.

يحتاج إليها لكي يُفكر تفكيراً علمياً؛ وهي ملكة النقد والتساؤل[1]. ويدعو فؤاد زكريا، إلى حماية الأجيال الجديدة من هذه العقبات، عن طريق إدخال المبادئ الأولية للتفكير العلمي، بطريقة شديدة التبسيط، في برامجنا التعليمية، بحيث يتنبه النشء منذ صغره، إلى خطورة المظاهر التي يراها في المجتمع المحيط به، كالخرافة، والسلطة المتطرفة، وكراهية العقل وغيرها[2].

3- إرساء أساليب التفكير العلمي:

دعا فؤاد زكريا، إلى إرساء أساليب التفكير العلمي في المجتمع العربي المعاصر، في مختلف المجالات والقطاعات، وقد تنوعت الجوانب التي شملتها دعواته، لإرساء أساليب التفكير العلمي، ومن أهم هذه الجوانب:

أ- التعليم: يدعو فؤاد زكريا، إلى إعادة بناء نظمنا التعليمية، التي تَعتمد الآن اعتماداً يكاد يكون تاماً على تنمية الحفظ، واستيعاب المعلومات. وأن أهداف نظمنا التربوية، يجب أن تتحول، تحولاً جذرياً، من تعهد ملكة الذاكرة، وتنميتها، وحشوها بالمعارف، إلى رعاية الملكات الابتكارية، والإبداعية، والقدرة على مواجهة المواقف الجديدة، غير المتوقعة، بذكاء وحسن تصرف[3]. كما أننا مُحتاجون، إلى أن نربي أطفالنا، على خوض أو دخول عالم التجريدات، باعتباره هو المفتاح الحقيقي لحضارة العصر، مع التأكيد على الشق الآخر، ليكون التعليم متوازناً، وهو ألا يفقد الطفل إحساسه بالطبيعة المحسوسة العينية، بحيث نجمع في تعليمنا، وتربيتنا، بين الحس التجريدي الدقيق، وبين الشعور المُرهف، بأهمية الاندماج في الطبيعة المحسوسة[4].

ويربط فؤاد زكريا بين التعليم والمجتمع، فإذا تحول التعليم إلى "الطابع العصري"، تحول المجتمع بأسره إلى مجتمع عصري. كما أن ذلك يستتبع، استحالة حل مشكلات التعليم، بطريقة جذرية، إلا في السياق الأرحب لحل مشكلات المجتمع بوجه عام[5]. وعلينا تزويد النشء، بمزيد من "أسلحة العلم"، لكي يستطيع تلبية حاجات عصره، والسير بمجتمعه إلى الأمام[6]. وعليه، فإن نظرية فؤاد زكريا تقوم على أن التعليم هو الذي يغير المجتمع.

---

1 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 144.

2 - المرجع السابق، ص 149- 150.

3 - المرجع السابق، ص 259.

4 - ندوة: حوار مع فؤاد زكريا (1983)، مرجع سابق، ص 16-17.

5 - زكريا، فؤاد (1971)، بين التعليم وقيم المجتمع، القاهرة: مجلة الفكر المعاصر، عدد مارس 73، ص 4.

6 - زكريا، فؤاد (1968)، العصرية وسيلتها التربية، القاهرة: مجلة الفكر المعاصر، عدد يونيه 41، ص 72- 73.

ب- الصفات الواجب توافرها في العالِم: يرى فؤاد زكريا، أن الصفات التي يشترك بها العلماء كثيرة، وأن هناك عدداً كبيراً من العناصر، تُعد من أهم مكونات شخصية العالِم، وإن لم يكن من الضروري، أن تجتمع كلها، في كل عالِم على حدة.

ففي مظاهر حياة العالم، التي تكون على صلة من قريب أو بعيد، بانجازه العلمي، درج أيجاز القيمة الأخلاقية العليا، التي يتميز بها العالِم، وفي كلمه واحدة، هي "الموضوعية". ولكن "الموضوعية"، كلمة شديدة التعقيد، تحتمل جوانب، وأوجهاً متباينة. "وأن معنى الموضوعية يحتاج إلى مزيد من التحديد، ذلك لأن الموضوعي، يمكن أن يكون ما يخضع لتحديد قانون دقيق، ويمكن أن يكون، أيضاً، ما ينتمي إلى صميم الواقع الخارجي"[1]. وللوصول إلى فهم دقيق لمعناها، يقوم فؤاد زكريا بتحليل معانيها، وجوانبها المختلفة، بمزيد من الدقة. ومن هذا التحليل، نستطيع أن نلقي ضوءاً على العناصر الأخلاقية، كما يجب أن تظهر في شخصية العالِم، وكما تبرز- على الأغلب - في شخصيات علماء كثيرين، ومن أبرزها من وجهة نظر فؤاد زكريا[2]:

- **الروح النقدية:** يعتبر فؤاد زكريا أن أول معنى للموضوعية، هو أن تكون لدى المرء روح نقدية[*]؛ ومعنى ذلك، ألا يتأثر بالمسلمات الدارجة، أو الشائعة، وأن يقوم بنقد نفسه أولاً، ويستقبل النقد من الآخرين بصدر رحب. وأهم ما يميز العالِم، القدرة على اختبار الآراء الدارجة وفحصها، سواء كانت على المستوى الشعبي العادي، أو في أوساط النخبة العلمية، أو كليهما بذهن ناقد، " فالوظيفة الرئيسة للعقل، ليس التبرير لما هو قائم، بل نقده من أجل تطويره، إلى ما هو أفضل"[3]. ولا ينقاد وراء سلطة القِدم، أو الانتشار، أو الشهرة. ولا يقبل، إلا أن يقف المرء موقف العناد المُتعمّد، من كل ما هو شائع، بل اختبار الآراء الشائعة، وإخضاعها للفحص العقلي الدقيق، وربما عاد إلى قبولها آخر الأمر، بعد أن يكون قد اطمأن إلى أنها اجتازت هذا الاختبار. أما لو تبين له ضعف، أو تناقض، أو تفكك في هذه الآراء، فإنه يتمسك بموقفه الجديد، بكل ما يملك من قيم وإصرار، مهما كانت التضحيات التي يعانيها، في سبيل هذا الموقف[4].

على أن العالِم، مثلما يُعيد اختبار الأمور المسلّم بها في الأوساط العلمية، أو الشعبية، ويُخضعها لمحكمة العقل وحده، لا يُعفي نفسه من النقد؛ فمن الجائز، أنه هو نفسه قد وقع في

---

1 - زكريا، فؤاد (1971)، الصدفة والعقل والعالم، القاهرة: مجلة الفكر المعاصر،عدد مايو 75، ص 5- 6.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 345.

* - الروح النقدية نتيجة طبيعية للعقلانية، وتتجلى العقلانية في نقد الخطاب الديني، ومقولاته اللاعقلانية، مثل المعجزات، وقد التصق هذا الاتجاه بالغرب الحديث، في حين أنه تيار أصيل في تراثنا القديم – بحسب حسن حنفي- في الكلامي الاعتزالي، والفقهي الحنفي، والأصولي الاستدلالي. انظر: حنفي، حسن (2010)، صديق نصف العمر، وزارة الثقافة الأردنية: مجلة أفكار، عدد 265، ص 38.

3 - المرجع السابق، ص 38.

4 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 345- 346.

خطأ، وفي هذه الحالة، يتعين عليه أن يُبادر إلى الاعتراف به. وقد يكون هذا النقد الذاتي، نقطة البداية في كشف علمي، أهم بكثير، من ذلك الذي كان يعتزم الوصول إليه من قبل[1].

أما تقبل النقد من الآخرين، فيرى فؤاد زكريا، أنها صفة أساسية، ينبغي أن يتحلى بها العالِم، لأن لكل منا عاداته الفكرية الخاصة، وطريقته الشخصية في معالجة الأمور، وتكوينه الفردي المميز، وهذا كله، ينعكس حتماً على عمله العلمي، بحيث يعجز في أحيان كثيرة، عن رؤيته جوانب الضعف، أو النقص فيه، ويحتاج إلى مَن يتأمل هذا العمل، بعيون أخرى، لكي يرى فيه ما لم يره صاحبه. وهو ما أدركه قدماء الفلاسفة، حين أكدوا أن "الجدل"، بمعنى مشاركة أكثر من عقل واحد في السعي إلى بلوغ الحقيقة، هو طريق المعرفة[2].

• **النزاهة:** يرى فؤاد زكريا، أن صفة النزاهة، تُعد معنى أساسياً من معاني الموضوعية. فالواقع، أن نزاهة العالِم، تتبدى أوضح ما تكون، في استبعاده للعوامل الذاتية في عمله العلمي[*]. وهو ما لا نجده في الفلسفة، **"**فالفلسفة تعكس ذات صاحبها الفردية، مهما حاول الفيلسوف أن يكون موضوعياً في بحثه وتحليلاته ونقده ونتائجه... وهو أمر، لا نجده في العلوم الأخرى**"**[3]. فحين يمارس العالِم هذا العمل، ينبغي عليه أن يطرح مصالحه، وميوله، واتجاهاته الشخصية بعيداً، وأن يطرح موضوعه بتجرد تام. وهذا التجرد، هو الذي يجعل العالِم يلجأ إلى وسيله وحيدة للإقناع، هي الدليل والبرهان الموضوعي، وهو برهان يثبت وجوده على أي ذهن، لديه المقدرة على استيعاب الموضوع وفهمه[4].

على أن موقف العالِم من الربح المادي، والمال، له علاقة وثيقة بصفة النزاهة والتجرد؛ ذلك لأن نزاهة العالِم، تفترض منه أن يكون في عمله العلمي، ساعياً إلى الحقيقة وحدها، بغض النظر عما يمكن أن يجنيه من ورائها من مغانم[*]، فالعالِم لا يطلب المال لذاته، وإنما يطلبه

---

1 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 348- 349.

2 - المرجع السابق، ص 350.

* - لقد وجه فؤاد زكريا نقدا لاذعاً إلى مؤلف كتاب الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، الكاتب الألماني رودلف متس، متهماً إياه بالتحيز، وتأثير ميوله الشخصية بشكل واضح لإبراز أهمية الفلسفة الألمانية على الفكر الإنجليزي. انظر: متس، رودلف (2009)، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة: فؤاد زكريا، ط1، ج 1، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 6-7.

3 - السيد، عزمي طه (2012)، وظيفة الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 192.

4 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 355.

* - هذه المسألة تنبه إليها الفلاسفة منذ أقدم العهود؛ إذ أن أفلاطون قسم البشر إلى محبي الكسب، كالتجار والصناع، ومحبي الشهرة، كالحكام والسياسيين والقواد العسكريين، ومحبي العلم والمعرفة، وهم العلماء والفلاسفة. وفي رأيه، أن من ينتمي إلى الفئة الأخيرة، لا يمكن أن ينتمي إلى الفئتين الأخريين، وبخاصة الأولى منها. حتى أنه حرّم على العلماء في مدينته الفاضلة، اقتناء الذهب والفضة" اكتفاء بما في نفوسهم من هذين المعدنين النفيسين". انظر: زكريا، فؤاد (2004)، ترجمة ودراسة: جمهورية أفلاطون، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الكتاب السادس، ص 402-366 .

بوصفه وسيلة للعيش فحسب. ومن هنا، فإن الوضع الأمثل عند العلماء، هو أن تقوم الدولة بتلبية احتياجاتهم، وتزويدهم بكل ما يلزمهم للبحث، بحيث تُصبح عقولهم، مُكرسة للتفكير في المشاكل العلمية وحدها[1].

أما في بلادنا العربية، فإن مشكلة المال، أصبحت تلقى اهتماماً كبيراً، وهي مشكلة هجرة العلماء، أو تسرب العقول، "والتي تعد استنزافاً بحق، وتبذل بلاد العالم الثالث جهوداً جبارة، وصلت لحد المطالبة بوضع اتفاقات دولية، من أجل الحد من امتصاص البلاد المتقدمة للمواهب والكفاءات، التي لن يكون للبلاد المتخلفة أمل في التقدم بدونها"[2]. فنحن نُعاني، من رفض عدد كبير من أبنائنا الذين يتعلمون في الخارج، العودة إلى أوطانهم، التي هي في أشد الحاجة إلى خبراتهم، وعلمهم، لكي تبني لنفسها مستقبلاً أفضل. كما أن عامل تحقيق الذات، يقوم في حياة العالِم، بدور يفوق بكثير جميع التطلعات المادية، وأن إحساس العالِم، بأنه يحقق كل ما لديه من إمكانات، وبأن فرص البحث مهيأة له بلا عوائق، وبأن الجو العام، في المجتمع الذي يعيش فيه، يسمح له بالمضي في عمله دون عوائق، هذا الإحساس[3]، هو العامل الحاسم في اختياره للمكان الذي يُفضل العمل فيه[**].

أما قضية الشهرة، فإن نوع الشهرة، التي يسعى إليها العالِم، بكل حماسة، هي الشهرة في الوسط العلمي ذاته، وأن كلمة صدق يقولها عالم آخر، مُمّتدحاً فيها بحثه العلمي، قد تكون أحب لديه، من أموال الدنيا. وهكذا، يتحمس العالِم للشهرة؛ بمعنى اعتراف المتخصصين، والعارفين بقيمة علمه[4].

• **الحياد:** إننا نصف الشخص الموضوعي بأنه مُحايد، بمعنى أنه لا ينحاز مُقدماً، إلى جهة من جهات النزاع الفكري، أو الخلاف العلمي. وأن يُعطي كل رأي من الآراء المتباينة أو المتعارضة، الحق الكامل في التعبير عن ذاته، وأن يزن كل حجة تُقال، بميزان يخلو من الغرض أو التحيز. وعندما ينحاز العالِم آخر الأمر، فلا بد أن يكون انحيازه هذا، مبنياً على تقدير موضوعي بحت، لايجابيات الحجج وسلبياتها، ويترك تفضيلاته الذاتية جانباً[5].

---

1 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 356-360.

2 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 163.

3 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 360-361.

** - وهو ما ذهب إلية زكي نجيب محمود، من أن العقول تهاجر إلى حيث تجد ظروف الحياة ملائمة لها، تهيئ لها مناخاً أفضل للعمل والنماء، وتبحث لنفسها عن المكان الأصلح لفعلها. انظر: محمود، زكي نجيب (1983)، عقولنا المهاجرة، في: مجتمع جديد أو الكارثة، القاهرة وبيروت: دار الشروق، ص 28- 30.

4 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 395-360.

5 - المرجع سابق، ص 363.

ويرى فؤاد زكريا، أن السعي المستمر إلى الحقيقة، الذي تتميز به حياة العالِم، يؤدي به إلى اعتياد الصدق، وعدم التفريط في القيم المعنوية المرتبطة به، وأن القدرة على الاحتفاظ بموقف "الحياد"، بمعنى التجرد والتنزه والبُعد عن التحيز والهوى، هي في ذاتها موقف أخلاقي، لا شك فيه، و"الحياد" نفسه موقف أخلاقي، أو هو انحياز إلى الأخلاق[*]. وهكذا، يكون الجهد العلمي، هو ذاته، نوعاً من الجهاد الأخلاقي، ويكون التحلي بقدر مُعين من القيم الأخلاقية، صفة أساسية للعالِم[1]. "فكل نهضة علمية، تحتاج إلى مناخ أخلاقي لا تزدهر إلا فيه، وكل تقدم في العلم، يرتبط بمراعاة تقاليد سلوكية راسخة، توطدت دعائمها في المجتمعات"[2].

كما أن التغلغل المُتزايد، للتطبيقات العملية والتكنولوجية في حياتنا، جعل العلم يتصل اتصالاً مباشراً بمشكلات حيوية، بل مصيرية، مثل مشكلة البقاء أو الفناء، ومشكلة التلوث، والتزايد السكاني، والأزمات الغذائية، وكلها أمور تقع على الحدود، التي تربط العلم والتكنولوجيا من جهة، والأخلاق من جهة أخرى. وهكذا، تطورت الأمور، بحيث أصبحنا لا نجد مفراً من البحث عن النتائج الأخلاقية للعلم، وأصبح العلم، في عصرنا الحاضر، قوة تؤثر في حياتنا، ومسلكنا العلمي، لا مجرد إرضاء لحب استطلاعنا فحسب، وزال الحد الفاصل بين وظيفة العلم في إلقاء الضوء على ما هو كائن، ووظيفته الأخلاق في توجيهنا إلى ما يجب أن يكون[3].

ج- ثقافة العالِم: يرى فؤاد زكريا، أن العلم يتجه إلى مزيد من التخصص، مما يؤدي إلى تضييق النطاق، الذي يدور في داخله تفكير العالِم، واهتماماته. ولكنه، يكتسب في الوقت ذاته أهمية إنسانية، واجتماعية متزايدة، مما يُحتّم على المشتغلين به، أن يمتدوا بأنظارهم، إلى الآفاق الإنسانية الواسعة[4]. وبالرغم من أن التخصص المتزايد، قد أفاد العلم فائدة عظيمة، فإن فائدته بالنسبة إلى العلماء وتكوينهم، وإلى شخصية المشتغل بالعلم، هي قضية يُمكن أن تكون مثاراً للجدل؛ ذلك لأن العالِم الذي يفني حياته كلها، لمجال ضيق جداً، في أحد فروع العلم، فأن تفكيره

---

* - يرى البعض، أن البحث عن الحقيقة ذاتها، أمر محايد أخلاقياً، أو لا شأن له بالأخلاق. وقد تبنى هذا الطرح، على المستوى الفلسفي، موقف مذهب فلسفي معاصر، هو "الوضعية المنطقية"، وهو مذهب يؤمن بأن القيم، سواء كانت أخلاقية أو جمالية، تخرج عن نطاق العلم، الذي يجب أن يكون محايداً. على حين، أن القيم تُعبر بطبيعتها عن تفضيلات شخصية، وإذا أردنا أن نجعل للقيم مكاناً، فليكن ذلك - حسب رأي الوضعية المنطقية- في ميدان الفن أو الأدب، أما في العلم، فلا يسود إلا "الحياد" التام، الذي يستبعد كل القيم والتفضيلات الأخلاقية. انظر: زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 368.

1 - المرجع السابق، ص 370.

2 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 135.

3 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 373.

4 - المرجع السابق، ص 385- 386.

يتحدد بهذا المجال، ولا يستطيع الخروج عنه. وهكذا، يمكن أن يُصبح كثير من المشتغلين بالبحث العلمي، أفراداً ذوي إنسانية منقوصة، وذوي أبعاد ضيقة؛ فهم ينمون إلى أقصى حد ملكة واحدة ، في ميدان محدود جداً، بينما تظل بقية الملكات بلا نمو، وربما زادت تخلفاً[1].

كما أن التخصص الشديد، لا يؤدي فقط إلى فصل المشتغل بالبحث العلمي، عن جميع جوانب المعرفة الأخرى، بل يعمل أيضاً، على زيادة الفجوة بين العلم والإنسان؛ إذ يُحول العلم إلى أداة فنية مُفرطة في التعقيد، وإلى عدد كبير من الإجراءات، التي تقتضي تدريباً وتعليماً مُكثفاً. ومن ثم، يبتعد العلم شيئاً فشيئاً عن الإنسان، في وجوده المُتكامل المحسوس، وفي مشاكله الواقعية الملموسة، ويُصبح الباحث العلمي عاجزاً، عن رؤية الصورة العامة للحياة الإنسانية؛ لأنه يُفني عمره في قطاع شديد الضآلة، من قطاعات عالم الطبيعة أو الإنسان[2].

ويرى فؤاد زكريا، أن العالِم، بحاجة إلى نوع من الثقافة الإنسانية، التي تبتعد عن العلم المتخصص، بُعداً تاماً. إذ إن الخروج من آن لآخر، من مجال التخصص، يُتيح للمرء أن يرجع إليه بعد ذلك، بعقل أكثر تفتحاً، وبرؤية أشد خصباً، مما لو كان منغمساً فيه بلا توقف، كما أن العقل بحاجة إلى فترات من الراحة، لاستعادة نشاطه وحيويته[3].

ويرى فؤاد زكريا، أن وجود الفن، بوصفه عنصراً من عناصر ثقافة العالِم، مع ملاحظة أن كلمة "الفن" تستخدم هنا، بأوسع معانيها؛ أي بالمعنى الذي يشتمل على الفنون المعروفة، والشعر، والأدب، يجعل من العالِم أنساناً أفضل، وإحساس العالِم ينبض بالإنسانية، وإكسابه رقة المشاعر، التي يبعثها الفن في النفوس. كما أن أي إنسان، يدخل في المسائل الفكرية، والعقلية، والتجريدية، بحاجة إلى شيء، يحفظ روابطه بالوجدان الإنساني، بالبشر، بالناس، بعالم المشاعر، والعواطف، والانفعالات. ويرى أن الموسيقى أدت هذه المهمة على خير وجه من الوجوه، في تجربته الشخصية[4]. وأن هذا أصبح شيئاً ضرورياً في عصرنا الحاضر بوجه خاص. حيث يؤدي التخصص المُفرط إلى جفاف الروح، لا تبلله إلا قطرات من نبع الفن، وحيث تهدد العالِم قوى، تريد أن تستغل كل إبداع علمي، لأغراض معادية للإنسان، وهي قوى،

---

1 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 383.

2 - المرجع السابق، ص 386.

3 - المرجع السابق، ص 387.

4 - ندوة: حوار مع فؤاد زكريا (1983)، مرجع سابق، ص 34. وانظر: ستولنيتز، جيروم (1981)، النقد الفني: دراسة جمالية وفلسفية، مرجع سابق، ص: ج – ي .

لا يستطيع أن يصمد أمامها، إلا علماء يحرصون على حفظ روابطهم بكل ما هو شريف، ودقيق، وصافٍ في النفس الإنسانية[1].

د- الفلسفة والدين والتفكير العلمي: يرى فؤاد زكريا، أن أغلب التيارات الدينية المعاصرة، تتخذ موقفاً قلقاً من أساليب التفكير العلمي، يهدف في نهاية الأمر، إلى إثبات أن علم الإنسان قليل، مهما اتسع، وعقله هش هزيل، مهما اكتشف أو اخترع، ومن ثم، فإن الوحي، الذي يضعونه في مقابل الاستدلال العقلي والعلمي، هو المصدر الحقيقي للمعرفة[2].

إذ يرى المحتسب، بأنه لا يمكن أن تُعتمد الطريقة العلمية أساساً للتفكير، لأنها تعتمد طريقة نقل الواقع من خلال الحس إلى الدماغ، وأنه لا بد أن تكون المعلومات، قد جاءت من خلال الطريقة العقلية، وبذلك لا تكون الطريقة العلمية أساساً، بل أن الطريقة العقلية هي الأساس، والطريقة العلمية مبنية على هذا الأساس، فتصبح فرعاً من فروعه لا أصلاً له. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن الطريقة العلمية تتطلب بأن كل ما لا يُلمس مادياً لا وجود له. وعليه، لا وجود للمنطق، ولا للتاريخ، ولا للفقه، ولا للسياسة، ولا غير ذلك من المعارف، كونها لا تُلمس باليد، ولا تخضع للتجربة. ولا وجود للشياطين، ولا الملائكة، ولا وجود لله، وغير ذلك من الموجودات، لأن ذلك لم يُثبت من خلال ملاحظة المادة، وتجربتها، والاستنتاج المادي للأشياء. كما أن العلوم الطبيعية، أحد فروع المعرفة، وفكر من الأفكار، وسائر معارف الحياة كثيرة، وهي لم تُثبت بالطريقة العلمية، بل تُثبت بالطريقة العقلية. ووجود الله يثبت بالطريقة العقلية، بشكل قاطع. ووجود الملائكة، والشياطين تُثبت "بنص" قطعي الثبوت، قطعي الدلالة. لذا، لا يجوز أن تتخذ الطريقة العلمية أساساً في التفكير. وهي عاجزة وقاصرة، عن إمكانية أثبات شيء موجود، دليل قاطع على أنها ليست أساساً للتفكير، ولكنها على كل حال، صحيحة في التفكير، تصلح للتطبيق في العلوم التجريبية وحدها[3].

هذا الهجوم على العلم، وعلى المنهج العلمي، يتخذ أشكالاً متعددة برأي فؤاد زكريا:

1- التشكيك في مبدأ التفكير المنطقي ذاته، وهو المبدأ الذي يرتكز عليه كل منهج علمي، على أساس أنه يؤدي إلى زعزعة العقيدة الدينية، وتخلخل الإيمان. وهم بذلك يجعلون بناء الدين هشاً، إلى حد أنه لا يستمد قوته، أو سيطرته على النفوس إلا من ابتعاد العقل عنه، ووقوف التفكير المنطقي، بمعزل عن حصن الإيمان المتين. أما لو اقترب العقل من

1 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 394.

2 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 151-152.

3 - المحتسب، عبد المجيد عبد السلام (1980)، ثلاث كتب في ميزان الإسلام، عمان، مكتبة النهضة الإسلامية، ط 2، ص 26- 28.

الوحي، أو حاول التفكير المنطقي مهاجمة قلعة الإيمان، فإنها سرعان ما تستسلم. وهذا الموقف – من وجهة نظر فؤاد زكريا- يضر بالإيمان ضرراً بالغاً، وهو يتعارض مع نصوص دينية كثيرة، تدعو إلى التفكر والتدبر وإعمال العقل، بل يتعارض مع ممارسات كثيرة من الفقهاء، الذين طبقوا الاستدلال العقلي على الأحكام الفقهية، فألقوا بذلك ضوءاً ساطعاً على الكثير منها[1].

2- التوسع في تفسير النصوص الدينية، إلى الحد الذي يجعلها صالحة لتفسير أحدث النظريات العلمية. ويستمدون منها حقائق، ومفاهيم، ونظريات علمية؛ في أصل الكون، وفي الفيزياء، وفي علم الأحياء، بل وحتى في علوم الفضاء[2].

3- وصف العلم بأنه "مادي"، ومنهجه مرفوض، من وجهة النظر الدينية، لأنه مُرتبط "بالماديات"، ولا يُوصلنا آخر الأمر، إلا إلى بعض المكاسب، التي تمس حياة الإنسان "المادية"، ولكنها لا ترقى بروحه، ولا تُعينه على أن يعيش حياة نقية طاهرة. وهو علم، يتعلق "بالقشور" مهما تعددت انتصاراته، وامتدت إنجازاته، لأن العلم المادي، علم زائل، ومن ثم فإن من يبحث عما هو دائم، وباقٍ، ينبغي أن يولي وجهه بعيداً عن العلم[3].

وهو ما لا يتفق معه فؤاد زكريا، إذ يرى أن انتصار الإنسان على الطبيعة، ليس على الإطلاق إعلاء للمادة، بل هو أعظم دليل، على انتصار الجوانب العقلية، والمعنوية في الإنسان[4]. بينما يفسر آخرون، موقف المسلمين من العلم الحديث، بأنه ليس موقفاً من العلم ذاته، بل هو موقف من العقل الذي أنتج هذا العلم، وذلك من وحي، فكرة المؤامرة الغربية، العالقة في الذهنية الإسلامية، حتى يومنا هذا[5].

ويرى آخرون، أن محاولات فؤاد زكريا، لحل المشكلة النظرية المتعلقة بالصلة بين العلم، في أحدث تطوراته، وبين الإيمان الديني في الحضارة العربية المعاصرة، تأتي من مُنطلق الدعوة إلى سيادة "مبادئ تجديدية" في مجال الفكر الديني[6].

ويؤكد ذلك، نظرته إلى الفلسفة، في أنها تستطيع أن تُعمق الفكر الديني، وتزيده ثراء، "وتستطيع أن تضع خبراتها وآلياتها وجهازها المفاهيمي، في خدمة الدين"[7]، إذا سُمح لها بممارسة نشاطها في هذا الميدان، بقدر معقول من الحرية، وبغير خوف من التأثيم والتكفير،

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 152-153.

2 - المرجع السابق، ص 153.

3 - المرجع السابق، ص 154- 155.

4 - المرجع السابق، ص 155.

5 - الخلفات، قيس جمال (2002)، العقل العربي في نظر فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 126.

6 - غالي، وائل (2007)، أفلاطونية فؤاد زكريا، القاهرة: مجلة الهلال، العدد (أكتوبر)، ص 24.

7 - السيد، عزمي طه (2012)، وظيفة الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 212.

وأول هذه المسائل التي ينبغي أن تُطرح على الفكر الفلسفي، لكي يشارك في تحليلها، وإلقاء الضوء عليها، هي العلاقة بين إلوهية التشريع، وبشرية القائمين بفهمه، وتطبيقه. فإلى أي مدى، تؤثر ذاتية القائم بالتفسير، على الحياد والأمانة في تطبيق النص؟ وما هي العوامل التي تؤدي إلى تلك الاختلافات الهائلة في الاتجاهات، بين مجتمعات وحركات إسلامية، تؤكد كلها، أنها تُطبق الشريعة الإسلامية، تطبيقاً مباشراً؟ وهل ترجع هذه الاختلافات إلى مصالح دنيوية، توجه التفسير والتطبيق، في اتجاهات، تخدم هذه المصالح؟[1].

كما أن الفلسفة تبحث أساساً في الكليات، ولا جدال في أن نظرتها الشمولية للإنسان، ومشكلاته، كفيلة بأن تُقدم عوناً كبيراً للفكر الديني، حتى لا يُبالغ في تضخيم عنصر واحد، على حساب بقية العناصر، وحتى يُدرك الدلالة الحقيقية لهذا التضخيم[2]. كما أن باستطاعة الفلسفة، أن تلقي الضوء، على بعض المفاهيم التي يستخدمها الفكر الديني، دون تحليل مُعمق، أو التي تحتاج إلى إعادة تحديد لمعناها، في ضوء المتغيرات العصرية. فمفهوم العدل، كما حلله علماء الكلام، يحتاج إلى إعادة نظر شاملة، تأخذ في حسبانها معنى العدالة الاجتماعية، من حيث هي مطلب أساسي للإنسان المعاصر. ومفهوم الحرية، يحتاج إلى جهد هائل في التأصيل والتنظير. وهل يتسع الفكر الإسلامي لمعنى الحرية الفردية، كما صاغتها الدساتير الحديثة، ونصت عليها مواثيق حقوق الإنسان؟ أم أن الحرية التي عرفها ذلك الفكر، هي الحرية بالمعنى الميتافيزيقي فحسب؟ وهل يحتمل هذا المفهوم، إعادة تفسيره على نحو عصري؟ وهناك أمثلة أخرى، قد تكون أوضح، وأوثق ارتباطاً بالتحديات التي يواجهها المسلم المعاصر[3].

أما قضية "الصلاحية لكل زمان ومكان"، فيرى فيها فؤاد زكريا، أنها مُتعارضة مع التغيير، الذي لا يستطيع أن يُنكره أحد في أحوال البشر[*]، مما يجعل إطلاق هذا الوصف، على الأمور المتعلقة بالظواهر الإنسانية أمراً شديد الصعوبة من الوجهة العقلية[4].

ويدعو فؤاد زكريا كافة المشتغلين بالفكر الديني أن يمدوا أيديهم إلى الفلسفة، ويفتحوا صدورهم لها، ويُغلبوا سماحة العقيدة، على جمود الكثرة من معتنقيها المعاصرين. في حين،

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 169- 170.

2 - المرجع السابق، ص 175.

3 - المرجع السابق، ص 175- 176.

* - وهو ما تتفق معه نجاح محسن، إذ تطالب ب "أعادة تفسير" شاملة لهذه القضية، في ضوء تلك الحقيقة، التي أصبحت الآن من بديهيات العقل والعلم: وهي أنه في "الميدان البشري، لا شيء ثابت أو نهائي"، وأنه كلما ازداد العصر تعقيداً، كلما جدت عليه "متغيرات" علمية وتكنولوجية واجتماعية واقتصادية... انظر: محسن، نجاح (2008)، فكرة التقدم عند فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 422.

4 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 171.

يدعو عزمي طه السيد الفلسفة، أن تقف عند حدّ عدم معاداة الدين. ولا يكتفي السيد بذلك، بل يدعو الفلسفة إلى وظيفة الدفاع عن الدين، ضد كل من يريد به سوءاً، أو شراً، بطريقة تلائم مستجدات العصر، والروح العلمية السائدة فيه[1].

ومع كل ذلك، يرى فؤاد زكريا، أن العلم يسير في طريقه قُدماً، وينهض كل يوم على أيدي علمائه. أما فلسفة العلم، فَتُقتَصر على إلقاء نظرة راجعة، إلى ما كان، وما هو كائن، وأقصى ما تصل إليه، هو أن تحلل ما هو بالفعل أمر واقع، دون أن تملك من أمر تغييره شيئاً[2]. ومع ذلك، فإن دور الفلسفة يزداد أهمية يوماً بعد يوم؛ فالتغيرات التكنولوجية والعلمية المتوالية، تضع المرء في مواقف جديدة مُحيرة، ولا يمكن أن يخرج منها، إلا بالتفكير الفلسفي. وستزدهر الفلسفة أكثر، في مناخ الأوضاع الجديدة، التي أوجدها العلم والتكنولوجيا[3].

ختاماً، ووفقاً لما تقدم، يرى فؤاد زكريا، أن البشرية ككل، ما زالت بعيدة عن اكتساب جميع سمات التفكير العلمي، وما زال هذا التفكير، يقتصر فيها على مجتمعات معينه. وحتى في هذه المجتمعات، يتعرض العلم لتشويهات عديدة[4]. ويؤكد، أنه سيأتي يوم، يكون فيه التفكير العلمي لدى البشر، قد استعاد طبيعته الحقة، بوصفه بحثاً موضوعياً نزيهاً عن الحقيقة، يزن كل شيء بميزان واحد هو ميزان العقل[5]. وأن المستقبل رهن بالتقدم العلمي، وأن إنسان المستقبل لن تكون له كرامة، إلا بقدر علمه، وأن الهوة تزداد بسرعة مخيفة، بين مجتمعات المعرفة، ومجتمعات التخلف، وعلينا أن نركز كل طاقاتنا للحاق بالركب[6].

---

1 - السيد، عزمي طه (2012)، وظيفة الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 216-217.

2 - ستولنيتز، جيروم (1981)، النقد الفني، دراسة جمالية فلسفية، ترجمة: فؤاد زكريا، ط2، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ج.

3 - زكريا، فؤاد، والعلي، فاطمة (2001)، وجهاً لوجه، الكويت: مجلة العربي، العدد 513، ص 68- 69.

4 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 75-76.

5 - المرجع السابق، ص 409.

6 - زكريا، فؤاد (1969)، خواطر هادئة حول رحلة القمر، مجلة الفكر المعاصر، عدد سبتمبر 55، ص 9.

الفصل الرابع

السمات التي تميز فكر فؤاد زكريا

- النزعة الإنسانية.

  حقوق الإنسان.

  الإنسان والطبيعة.

  التصنيع والإنسانية.

- غياب الاتباعية والتقليد.

  النموذج الأمريكي.

  التعريب والتغريب.

- الرؤية التحليلية للثقافة.

  المثقف والثقافة.

  المصادر الثقافية في الفكر العربي المعاصر.

  الأزمة الثقافية.

1- النزعة الإنسانية:

في ضوء ما سبق من تحليلات، يُمكن القول إن فؤاد زكريا، كان صاحب "نزعة إنسانية"، فهو يقدم إلينا صورة الإنسان، بلحمه ودمه، ومشاعره، وضعفه، وقوته، يصف أحوال حياته اليومية، وهمومه في موقع زمني مُحدد.

وفي مقابلة أجريت معه، يقول فؤاد زكريا: "طوال عمري كنت صاحب نزعة إنسانية، وأفضِّل أن تكون هناك نظرة إنسانية شاملة، تتخطى الحدود السياسية، الموجودة بين الدول، وأنزع إلى معاملة الإنسان، في أي نقطة من هذا العالم، على أنه إنسان، بغض النظر عن قوميته، أو بلده، وما يُنتجه هذا الإنسان، أحترمه وأقدره، أياً كان انتماؤه"[1].

كما يقول أيضاً: "إنني بطبيعتي إنساني النزعة في العلم، وفي شتى أنواع المعرفة، وفي الفن والأدب، وكل نواتج البشرية، وأعني بذلك، أنني أبحث عما هو رفيع في هذه الميادين، وأتأثر وأستمتع به، ولا أقيم بيني وبينه أية حواجز جغرافية أو تاريخية، بل أن المعيار الوحيد الذي أقبل به هذه النواتج، هو ارتفاع مستواها، وقدرتها على أن تُضيف الجديد إلى عقلي، وإلى مشاعري الإنسانية"[2].

وتبرز نزعة فؤاد زكريا الإنسانية، بشكل كبير، في نقده أفلاطون وأرسطو؛ ذلك لأنهما، كما يرى فؤاد زكريا، لم يتركا صغيرة ولا كبيرة، إلا وقاما بتحليل وتشريح دقيق لها، وكان كل منهما ناقداً لعصره، ولكل منهما أبحاثه العميقة في الأخلاق والسياسة، وأحوال المُجتمع. ولقد تحدثا عن الفضيلة، والعدالة، وكرامة الإنسان، وبلوغه كماله، وتحقيق الغاية المقصودة منه، فكيف غابت عن نظرهما ظاهرة واضحة الظلم، كظاهرة الرق في المجتمع اليوناني القديم. ويستنكر فؤاد زكريا، كيف تحدث أرسطو عن الرقيق، بوصفه ذلك الذي هو بطبيعته شخص لا يملك ذاته، بل يملكه شخص آخر، دون أن تدفعه حاسته الأخلاقية "المُرهفة" إلى الوقوف عند هذا الوضع الشائن للإنسان، وكيف يمضي بعدها مُباشرة إلى تبرير نظام الرق، وإثبات أنه مُتفق مع الطبيعة؟. ويستطرد فؤاد زكريا فيقول: "لا شك أننا نرى هنا تناقضاً

1 - مبارك، منصور (1999)، فؤاد زكريا، نزعة إنسانية تتخطى الحدود السياسية، الكويت: جامعة الكويت، مجلة العلوم الاجتماعية، عدد4، مجلد 27، شتاء 1999، ص 156.

2 - يوسف، مجدي (2007)، معارك نقدية، ط2، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 30.

أساسياً، بين القدرة التحليلية الرفيعة، التي لم يفلت من قبضتها شيء، وبين التناقض العجيب، عن كل نظام مُضاد تماماً لكل نزعة إنسانية في الأخلاق"[1].

كما يوجه فؤاد زكريا، ذات النقد إلى أمريكا، لبشاعة الأساليب التي كان يلجأ إليها تجار الرقيق، لجلب آدميين مُسالمين من مواطنهم الأصلية في أفريقيا، لكي يُعاملوا معاملة أسوأ من معاملة الحيوانات[*]، في البلد الجديد أمريكا، وهو ما أسهم - من وجهة نظر فؤاد زكريا - بدور عظيم الأهمية، في تحقيق نهوض اقتصادي سريع في هذه البلد[2].

كما يوجه نقده إلى نيتشه، الذي كان يمجد قوة الأقلية الأرستقراطية، ويحمل على الأكثرية "الضعيفة"، التي ينبغي- في رأي نيتشه - أن تظل مُستعبدة. مع أن نيتشه قد عاش في عصر، تكشف فيه للجميع مصدر قوة الأقوياء، وضعف الضعفاء، وعرف فيه الكل، أرستقراطية العصور التي تحدث عنها، بأنها لم تكن أرستقراطية معنوية أو أخلاقية، بل كانت القوة الغاشمة، هي العامل الوحيد لسيطرة الأقوياء، وعبودية الضعفاء[3].

لقد قام فؤاد زكريا بدراسة الإنسان بشكل عام، والإنسان العربي على وجه الخصوص، وتعمق في نظرته إلى الحياة، وأسلوبه في التفكير، وجوانب القصور في تربيته وتكوينه العقلي، وطريقة معالجته للأمور. وقد برزت نزعة فؤاد زكريا الإنسانية، بشكل أوضح، في عرضه وتحليله للكثير من القضايا الإنسانية، أبرزها:

أ- حقوق الإنسان:

يَعد فؤاد زكريا النزعة الإنسانية، دعامة قوية من الدعائم التي بُنيت عليها النهضة الفكرية، والعلمية، في العصر الحديث، والتي ظهرت في أوروبا في عصر النهضة (1300-1600م)، وأُطلق على هذه الحركة الثقافية الضخمة اسم النزعة الإنسانية، إذ يُعد الاهتمام بالإنسان، من الخصائص الرئيسة لهذه الفترة[4].

---

1 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 310.

*- يقول الدكتور سعيد إسماعيل علي، أن الأمريكان قد خطفوا العبيد من أفريقيا، وجعلوهم ملكاً لهم، كالدواب تماماً، وعلى عبوديتهم، أقاموا زراعاتهم الواسعة، وعومل الأفريقي على أساس أنه ملك مُطلق للأمريكي، فاستخدموهم في أشق أنواع العمل، ووضعوهم في حظائر كالماشية، وضربوهم بالسياط، واغتصبوا نساءهم، وأعدموا من تمرد منهم. انظر: علي، سعيد إسماعيل (1995)، فلسفات تربوية مُعاصرة، مرجع سابق، ص 53-54.

2 - زكريا، فؤاد (1980)، العرب والنموذج الأمريكي، مرجع سابق، ص 18-19.

3 - زكريا، فؤاد (2011)، نيتشه، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 110-111.

4 - زكريا، فؤاد (2010)، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، مرجع سابق، ص 70-71.

ويؤكد فؤاد زكريا، أن التجارب التي تمر بها الأمم، في مراحل مُختلفة من تاريخها، هي العامل الأساسي، في تطور مفهوم حقوق الإنسان، وظهور مطالب وحقوق جديدة، لم يكن من الممكن أن تُعرف في العصور القديمة، ولا يُمكن أن يُضمنها نص قديم. إذ ما زالت الحاجة تدعو إلى التعديل المُستمر، والمُطالبة بالمزيد من الحقوق، التي يستحيل تصورها في ضوء مفهوم يُلغي التجربة والتاريخ، وتأثير المُمارسة، وتستمد كلها من حرفية النص المُقدس(*). وحتى لو أمكن استخلاص بعض هذه الحقوق - باجتهاد هائل - من النص، فإن ذلك لا يكون إلا من خلال نظرة تقرأ الحديث - المُكتسب بالتجربة - في القديم، لا من خلال القوة الكامنة في النص نفسه[1].

ووفقاً لرؤية فؤاد زكريا، فإن سيطرة القيم المادية، تؤدي إلى نظرة تجريدية إلى الأمور، يضيع معها الطابع الإنساني إلى حدّ بعيد، وتتحول الأشياء والناس فيها إلى أرقام، وإحصاءات، وجداول بيانية(**). وهذا يعني أن الصفات المنتمية إلى العالم الإنساني الشخصي، قد أزيلت عمداً، لكي تحل محلها صفات لا شخصية مجردة، تُساعد على الحساب والتنبؤ، ولكنها لا تُساعد على التعاطف والتفاهم[2].

ويلاحظ فؤاد زكريا، أن الصورة الإجمالية لحقوق الإنسان في العالم العربي، إنما تدعو إلى التشاؤم. فالخط البياني هابط، والقوة المالية الاستثنائية التي اكتسبها العرب المُعاصرون، وكذلك القوة العسكرية، التي تشغل قدراً هائلاً من اهتماماتهم، تُستخدم من أجل إيقاف تقدم وعي الإنسان بحقوقه الأساسية، والاتجاهات التسلطية هي التي تُصبح لها الغلبة، يوماً بعد يوم[3].

فنظرة العرب المُعاصرين إلى حقوق الإنسان، كما استمدت من تعاليم الإسلام، هي أن هذه الحقوق ليست تجريبية، ولا نسبية، ولا متطورة. وهذا الطابع الثابت لحقوق الإنسان في

* - وهو ما تتفق معه نجاح محسن، إذ ترى أن التجارب التي تمر بها الأمم، في مراحل مختلفة من تاريخها، كانت العامل الأساسي لتطور مفهوم حقوق الإنسان، والدليل على ذلك ، التعديلات الكثيرة التي أدخلت على "وثائق حقوق الإنسان"، منذ أيام "الإعلان الأمريكي"، حتى "إعلان الثورة الفرنسية"، ومنذ إعلان "الأمم المتحدة في عام 1948"، حتى "إعلان هلنسكي في 1975" ، وما زالت الحاجة تدعو إلى التعديل المستمر، الناتج عن العلاقات الاجتماعية المعقدة في العصر الحديث. وأن هذه الحقوق، كان من المستحيل تصورها في ضوء مفهوم " يلغي التجربة والتاريخ وتأثير الممارسة"، ويستمد الحقوق من حرفية النص المقدس. انظر: محسن، نجاح(2008)، فكرة التقدم عند فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 460-461.

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 108.

** - تلك سمة تميز عصر الصناعة في كل مكان، ولكنها أوضح ما تكون في أمريكا، حيث يشعر الوافد الجديد، على الفور، خاصة إذا كان قادماً من الشرق، حيث العلاقات الإنسانية حميمة ودافئة. انظر: زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة، مرجع سابق، ص 156.

2 - المرجع سابق، ص 156.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 116.

الإسلام، يُعد مصدر فخر في نظر المفكرين الإسلاميين، ولكنه برأي فؤاد زكريا، يؤدي إلى فقدان عناصر هامة، اكتسبت بفضلها المُجتمعات الحديثة فكرتها عن حقوق الإنسان. فالتجربة الحديثة تبدأ متواضعة، ثم تواصل مسارها بطريقة عينية واقعية(*)، وتكسب لنفسها موقفاً تلو الآخر، وتحتفظ بكل موقع جديد تحصل عليه. أما في ظل النظرة الإسلامية، فإن اكتساب الإنسان للحق يبدأ كاملاً، في العصور الأولى للإسلام، ثم يتناقص بالتدريج، وخلال التاريخ الطويل تحدث، في المُمارسة والتطبيق، تراجعات، وتأويلات مُزيفة، ولا تكون وظيفة التاريخ، هي تثبيت الحق وزيادته وضوحاً، بل زعزعته وزيادة غموضه[1].

ويرى فؤاد زكريا، أن هناك ما يُشبه الإجماع، على اتباع منهج واحد؛ هو العودة إلى نصوص القرآن والسنة، بوصفها المصدر الأساسي لهذه الحقوق. ويرجع ذلك، إلى اعتقاد البعض، أن النصوص الدينية التي أكدت حقوق الإنسان الأساسية، "أقدم" بكثير مما عرفته الحضارة الغربية، مع التأكيد على الأسبقية الزمنية، أكثر مما ينصب على المضمون نفسه[2]. وهذا يعني، أن الأساس الأول لفكرة حقوق الإنسان في الذهن الإسلامي، أساس ديني، وأن هذا الأساس يترتب عليه، أن أساس حقوق الإنسان، مُقدس وقديم، وليس مُستمداً من خبرة، أو تجربة إنسانية[3].

وبالرغم من أن فؤاد زكريا يتفق مع القول بأن قداسة حقوق الإنسان يرجع إلى أصول إلهية، وأن هذا لا يبدو غريباً في تطور مفهوم حقوق الإنسان بصورة عامة، إلا أنه يرى أن مظاهر القهر والاستعباد ترجع إلى أسباب اجتماعية، وليست مظاهر تنتمي إلى الطبيعة ذاتها. وأن ما يرفضه فؤاد زكريا، هو القول بأن الأصول الإلهية هي الأصل الوحيد، لأن الفلسفات التي كان بعضها وثنياً قد أسهمت – بنظره - بدور لا يُستهان به، في بلورة فكرة الكرامة الإنسانية، فضلاً عن أن الحكمة التشريعية، التي وصلت إلى درجة عالية من النضج، في

* - إلى المعنى نفسه ذهب دافيد ب. فورسايت، حيث يقول: أن الحقوق تنشأ عادة من الممارسة الاجتماعية، على الأقل، بمعنى تجريبي، فأهم النقاط هي التأكيد على الاعتراف بالحقوق في الممارسة الاجتماعية المعاصرة، السياسية والقانونية، للدول والعاملين الآخرين في السياسات العالمية. وعند التحقيق في فلسفات الحقوق، يجب ألا نشدد على الجدل الميتافيزيقي، على حساب الممارسات التجريبية. انظر: فورسايت، دافيد ب (1993)، حقوق الإنسان والسياسة الدولية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ط1، ص 201-202.

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 105.

2 - المرجع السابق، ص 95.

3 - المرجع السابق، ص 96-97.

عصور سابقة[*]، لم تكن ترجع إلى أصول دينية. كذلك ينبغي ألا نغفل تأثير الآداب والفنون القديمة، في تشكيل فكرة الإنسان بوصفه كائناً مُميزاً، له حقوق ينبغي صونها[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذا الأصل "المُقدس" لحقوق الإنسان، الذي يرجع إليه المُفكرون المعاصرون في العالم الإسلامي، كما يرى فؤاد زكريا، لا توجد له جزاءات دنيوية مُحددة، تُعاقب مَن يخرقها، وإنما الحساب على مُخالفتها، يتم في الحياة الأخرى. وبعبارة أخرى، فإذا لم يكن إيمان الحاكم صادقاً، فلن يردعه شيء عن انتهاك تلك الحقوق، ولن يستطيع مواطنوه المُضطهدون أن يهبوا ضده، بأي شيء، سوى بالجزاء الأخروي. وأن الضمان الذي تقدمه وجهة النظر الدينية لحقوق الإنسان، هو أن تُصان هذه الحقوق مُراعاة للخالق. وهذه الأخيرة، تفترض مُقدماً سيادة الإيمان، إذ إنَّ المُجتمع الذي يختفي فيه الإيمان، يستطيع بسهولة أن يضرب بحقوق الإنسان عرض الحائط. وهنا يتساءل فؤاد زكريا: فما السبيل إذاً إلى انتزاع حقوقنا الإنسانية مِن مَن يضرب بحقوق الإنسان عرض الحائط ؟[2].

يُجيب فؤاد زكريا، أن الاعتماد على الحس الديني وحده، غير كافٍ، فإذا تخلى الحاكم عن التقوى الشاملة الكاملة، أصبحت حقوق الإنسان بلا دعامة، وبلا أساس، وبلا ضمان، وإذا لم يوجد ضمان بشري، تاريخي، دستوري، لحماية حقوق الإنسان، عندئذٍ، يُصبح الباب مفتوحاً على مصراعيه، لانتهاكات لا مثيل لها لهذه الحقوق، وهو ما حدث بالفعل في التاريخ، ولو استثنينا عصر النبوة، والخلفاء الراشدين من بعده، لما وجدنا مُجتمع الإيمان الخالص، والتجرد من الأطماع الدنيوية[3].

وفي عصرنا الحاضر، يقفز الباحث مُباشرة إلى مصدر الإشعاع الأول، من القرآن والحديث، ويُسقط الزمن الواقع بين عصره، وذلك العصر، والتحولات الهائلة التي طرأت، خلال ذلك الزمن، على معاني الحقوق الرئيسة، ويُعاد استخدام المصدر القديم لهذه الحقوق، في ظروف مُختلفة ، وفي عالم أشد تعقيداً، وهذا يؤدي إلى تعدد في المواقف[4].

فالموقف الذي يتخذه المحافظون المتزمتون، الذين يدعون إلى الأخذ بالنص الحرفي للعقيدة، " يبدأون من النص، لا من الواقع، وبتطبيق الشريعة بصرف النظر عن تأسيسها في

* - مثل عصر بركليز، وقبل ذلك في شريعة حمورابي.

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 97.

2 - المرجع السابق، ص 99.

3 - المرجع السابق، ص 100.

4 - المرجع السابق، ص 103.

المصالح العامة، والمصلحة أساس التشريع"[1]، على اعتبار أن النصوص المُقدسة المُتعلقة بحقوق الإنسان، صالحة لكل زمان ومكان. هو بنظر فؤاد زكريا، الموقف المؤدي إلى خلق هوة سحيقة، وازدواجية عميقة، بين المصدر الذي يستمدون منه أفكارهم، ويبنون عليه تصرفاتهم، وبين الظروف الفعلية التي يعيشون فيها، وهذه فكرة، تُعبر عن اتخاذ موقف لا تاريخي منذ البداية[2].

ويدعو فؤاد زكريا، إلى ضرورة ظهور موقف آخر، "يخفف من تطرف الموقف السابق، وهو موقف المتحررين[*]، الذين يدعون إلى الاجتهاد والتفسير المرن، وإضافة الأحكام التي لم ترد في الأصل، ما دامت تتفق مع مصالح المُسلمين، وهذا الموقف موقف توفيقي بطبعه، لا يتجاهل الشريعة، ولكنه يدخل في تأويله لها عناصر جديدة، قد تصل أحياناً إلى حد التغيير الجذري للأصل، وإن كان هذا التغيير، يتم دائماً في إطار الاعتراف، الفعلي والشكلي، بالأصل"[3].

ويخلص فؤاد زكريا، من كل ما تقدم، أن الأصل الإلهي لحقوق الإنسان، لن يحول دون اهانة الإنسان، وسلبه حقوقه، ما لم يكن مُحاطاً بسياج يحميه، على شكل ضمانات عملية، تُشرف على تنفيذها مؤسسات وقوانين وتقاليد راسخة؛ فالقوانين الوضعية، أمامها واقع يواجهها، ويُقيدها، ويفرض عليها ظروفه الخاصة، وتُقيد نفسها بواقع مُعقد، مُتغير، مُتعدد الجوانب. بينما تتحرك النصوص الدينية في مجال الحرية المُطلقة، ناهيك أنها لا تحكم بذاتها، ولا تطبق نفسها بنفسها، وإنما يطبقها بشر فانون، لهم مصالحهم وأطماعهم، وشهواتهم. وكون الحكم الديني لا يُمكنه أن يستغني عن العُنصر البشري في التطبيق، ومجرد وجود هذا العُنصر البشري، معناه نزع القداسة الأصلية، وإنزال الحكم الديني من مستوى المُطلق، إلى مستوى النسبي والمُتغير. وهكذا، يكون الخلاف، في حقيقته، خلافاً بين حكم بشري، يعترف ببشريته. وحكم بشري يدعي الارتكاز على أساس ديني. ومُجمل القول، إنه حيث تكون حقوق الإنسان مُستمدة، في المحل

1 - حنفي، حسن (1998)، هموم الفكر والوطن، مرجع سابق، ص 454.

2 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 103.

* - هناك موقف الجماعات العلمانية الليبرالية، والجماعات اليسارية التقدمية، الذي ينطلق من موقع مستقل عن الأصل الديني لحقوق الإنسان، وهو موقف يستمد هذه الحقوق من الممارسة الفعلية، ومن الظروف القائمة، ويعمل على الإفادة من التجربة العالمية في هذا الميدان، إلا أن هذا الموقف، يُعاني في الفترة الراهنة من ضعف شديد، وتناقص مُستمر في عدد المؤيدين له. انظر: زكريا، فؤاد (1987)، التيار الإسلامي وأسطورة الاضطهاد، القاهرة: مجلة الهلال، عدد يوليو، ص 30-37.

3 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 104.

الأول، من علاقة الإنسان بالله، لا من علاقة الإنسان بالإنسان، فإن المجال يُصبح مفتوحاً أمام البشر، للتحايل على هذه الحقوق، مع إدعاء العصمة التي تُنسب إلى النص المُقدس[1].

ب- الإنسان والطبيعة:

بدأ اتجاه الاهتمام بالطبيعة المحسوسة، ومحاولة دراسة ظواهرها، من أجل فهمها، لا من أجل كشف قوى روحية غامضة فيها. وبدأت الأجسام الطبيعية تحظى باهتمام العلماء والفنانين، واقترن ذلك الاهتمام باتجاه آخر توسعي، يرمي إلى كشف الآفاق البعيدة للعالم الطبيعي[2].

هذا التغير، الذي طرأ على سائر مظاهر الحياة، في القرن الثامن عشر، برأي فؤاد زكريا، هو تطور تدريجي؛ فموقف الإنسان من الطبيعة، لم يتغير فجأة من السلبية إلى الإيجابية، وإنما كان الإنسان، دائماً، إيجابياً في موقفه هذا. فإذا كانت المرحلة الصناعية الحديثة، تتميز بتحكم الإنسان التام في الطبيعة، وبقدرته على تشكيل مادتها، على نحو جديد يلائمه، فلنتذكر إن هذه الصفات، كانت تتوافر، أيضاً، في كثير من المراحل السابقة، ولكن بدرجات مُتفاوتة[3].

ويرى فؤاد زكريا، أن فكرة السيطرة على الطبيعة، أُثيرت إلى مدى أوسع مما يجب، وبدأ الإنسان يُدرك، أنه في محاولاته للسيطرة على الطبيعة، يسيء إلى نفسه، وإلى الطبيعة معاً، ويُفسد العلاقة بينهما، والتوازن الذي يمكن أن يكون. وأن ما نرى ونسمع، عن مشكلات متعلقة بالبيئة الآن، هي مشكلات ناتجة عن محاولات الإنسان السيطرة على الطبيعة؛ فعملية العبث بالموارد الطبيعية، وإلقاء النفايات بمختلف أنواعها، وغيرها من القضايا، كل ذلك من شأنه، أن يخل التوازن القائم بين الإنسان والطبيعة، ويجعل الإنسان يعيش في بيئة صناعية، فيها الكثير من الأخطار والأضرار. واصفاً علاقة الإنسان بالطبيعة، بأنها علاقة "السيد" اتجاه الطبيعة. وهو ما يرفضه، ويدعو بأن لا يكون الإنسان والطبيعية أحدهما "سيداً" والآخر "عبداً"، إنما تكون الصداقة بين الاثنين؛ ليحدث نوعٌ من التواؤم والتلاؤم وعودة الانسجام، وتلك عملية صعبة، في ضوء التقدم الصناعي والتكنولوجي الذي حدث[4].

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 100- 111.

2 - زكريا، فؤاد (2010)، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، مرجع سابق، ص 72.

3 - المرجع السابق، ص 91.

4 - بطيشه، عمر (2010)، تاريخ ما أهمله التاريخ، مرجع سابق، ص 29- 32.

فهذا التقدم، يُعده فؤاد زكريا، من أبرز مظاهر السيطرة المُفرطة على الطبيعة، وخاصةً، قضية الإفراط في التسلح، وفي اختراع أسلحة الدمار الشامل، حتى وصلنا لقوة أو طاقة، مثل الطاقة النووية والذرية[*]، حتى أسأنا استغلالها، إلى حد أن الدول الكبرى تحتفظ بمخزون، لو استخدم، فهو كفيل بنسف الكرة الأرضية، بمن عليها، نسفاً كاملاً[1].

ناهيك، أن الأموال الطائلة، التي رُصدت في اختراع أسلحة الدمار الشامل، لو خُصصت للأغراض السلمية، لكانت كفيلة بتغيير مجرى الحياة على وجه الأرض، وبالقضاء على مظاهر الجوع والفقر والجهل والمرض. ومثل هذا يُقال عن الموارد الطبيعية، من معادن ومصادر الطاقة، التي تُبددها "مشروعات التسلح"، والتي يحتاج إليها الإنسان في عالمنا المُعاصر، احتياجاً شديداً. كل هذا التبديد، يحدث من أجل هدف، لا يجني منه الإنسان سوى الخسارة؛ فلو استخدمت الأسلحة الهائلة المُكدسة، لكان معنى ذلك فناء الحياة على سطح هذه الأرض، في دقائق معدودات، ولو لم تُستخدم، وظلت مخزونة، لكان معنى ذلك تبديد أفضل المواد، والطاقات المادية والبشرية، في عالم يُعاني من عدد هائل من المُشكلات، في صنع مُنتجات لن يستخدمها أحد[2].

ويرى فؤاد زكريا، أنه سيأتي يوم، ينظر فيه مؤرخو المستقبل، إلى تاريخنا الحالي، على أنه يُمثل "مرحلة ما قبل التاريخ"، لأن التاريخ الحقيقي للبشرية، إنما يبدأ منذ اللحظة التي تصل فيها أنظمتنا المعنوية، إلى مستوى قدرتنا المادية، فنطبق الأساليب العقلية والعلمية، في حل نزاعاتنا الدولية والداخلية، بدلاً من أسلوب الاقتتال، الذي يظل دائماً، بالرغم من التقدم التكنولوجي المُستخدم فيه، هو من بقايا العصور البدائية. ويرى فؤاد زكريا، أن ما يقضي على حياة الشعوب بأكملها، يستحق تحريماً وتجريماً، ويؤكد، أن كل الدلائل، تدل على أن هذا المنطق هو الذي ستكتب له السيادة في القرن المقبل[3].

---

* - يرى أرنولد توينبي، أن اختراع القنبلتين اللتين ألقيتا على اليابان في الحرب العالمية الثانية، كانتا من طراز استهلالي جداً، وهما لا تعطينا إلا انطباعاً ضعيفا ومُضللاً، عن العواقب التي ينتظر أن تترتب على استخدام أعداد ضخمه من الأسلحة النووية. ويرى توينبي، أن هناك دلائل كثيرة، تشير إلى أنه حتى أشد التكهنات تطرفاً، قد لا يبدو لنا أن فيها شيء من المبالغة. انظر: توينبي، أرنولد (1966)، مُحاضرات أرنولد توينبي، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ص 52.

1 - بطيشه، عمر (2010)، تاريخ ما أهمله التاريخ، مرجع سابق، ص 30.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، التفكير العلمي، مرجع سابق ، ص 328- 329.

3 - زكريا، فؤاد (1991)، غياب الوعي، أم غياب الحياة؟، مجلة إبداع، عدد مايو، ص 36.

ويتساءل فؤاد زكريا مستهجناً، كيف أن الدول تُعد الاتجار في الأسلحة، سواء منها التقليدية، وغير التقليدية، مصدراً هاماً وشريفاً، من مصادر ثروتها[*]؟. وكيف أن تجارة الموت تحظى بكل هذا الاحترام، وتُرصد له المبالغ الضخمة في ميزانيات أعظم الدول، ويُعين لها وزراء ومسؤولون، يتمتعون بمجتمعاتهم، بمكانة عليا، في الوقت الذي يتضافر فيه العالم، من أجل محاربة تجارة المُخدرات، على الرغم من أن المادة المُخدرة، على بشاعتها، أقل خطراً بكثير، من أبسط أنواع الأسلحة[1].

ويرى فؤاد زكريا، في أمريكا، خير مثال لذلك. فأمريكا لم تسلم من أضرار الحروب، في ما مضى فحسب، وإنما كانت الحروب بالنسبة إليها مصدراً هائلاً للربح، وقوة دافعة لاقتصادها؛ ففي الوقت الذي كان فيه الأوروبيون يتقاتلون بضراوة، وكانت كل معركة جديدة، وكل دماء جديدة تسيل، تعني مزيداً من الربح لمصانع الأسلحة الأمريكية، وتُحوَّل الحروب التي تدمر الآخرين، إلى رصيد ايجابي لأمريكا، يزيد من قوتها، ويُضاعف ثراءها[2].

وعليه، يُحذر فؤاد زكريا، من الآثار الجانبية للتكنولوجيا، والتقدم العلمي، وأن الخطر صار واضحاً، وفي مسألة أوسع من التأثيرات الجانبية، بحيث ستهدد الجميع، ما لم نتدارك الموقف ونعمل على إقامة العلاقة بيننا وبين الطبيعة، على أساس أفضل[3]. داعياً إلى إعادة تشكيل لنوع العلم، ونوع التكنولوجيا الذي نعمل به، بحيث لا يكون مؤدياً إلى هذا القدر من التدمير، والتخريب للبيئة التي يعيش فيها الإنسان[**]. وهذا ما يراه فؤاد زكريا، "الوجه الظاهري"، ولكن في الحقيقة، أن هذا "الوجه الظاهري" يجر وراءه نتائج مُتعددة، وفي ميادين أخرى هامة؛ مثل إعادة تشكيل للعلاقات الاجتماعية الموجودة في العالم، وفي قضية التمسك الشديد بفكرة الربح من أجل الربح، مثلما حدث في المجتمعات الصناعية المتقدمة، يرافق ذلك تغيرات شاملة وهائلة على كافة المستويات: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، واختلال في التوازن بين الإنسان والإنسان، وبين الشعوب المتقدمة، والشعوب المتخلّفة. بالإضافة إلى عملية

* - ويبدوا تأثر فؤاد زكريا، بما ذهب إلية هربرت ماركيوز من قبل، إذ يقول: "تقوم الدول سلمياً بإنتاج وسائل الدمار، ويُثري المجتمع، ويزداد قوة وضخامة، بفضل محافظته على الخطر، والحياة على حافة الهاوية. ولا جدال في أن هناك لا معقولية واضحة في هذا السلّم، الذي يُحافظ عليه بالتهديد المستمر بالحرب". انظر: زكريا، فؤاد (2005)، هربرت ماركيوز (ط1)، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 30.

1 - زكريا، فؤاد (1991)، غياب الوعي، أم غياب الحياة؟، مرجع سابق، ص 33.

2 - زكريا، فؤاد (1980) ، العرب والنموذج الأمريكي، مرجع سابق، ص 20-21.

3 - بطيشه، عمر (2010)، تاريخ ما أهمله التاريخ، مرجع سابق، ص 33.

** - يرى برتراند رسل، أن القنبلة الذرية، وأكثر منها القنبلة الهيدروجينية، قد أوجدت مخاوف جديدة، تدعو إلى الشك في تأثير العلم على الحياة الإنسانية، وقد أشار بعض الثقاة الأجلاء، ومنهم أينشتين، إلى أن هناك احتمالاً لفناء البشرية على كوكب الأرض، نتيجة هذا الاكتشاف المدمر، إذ يقول الأخير: لعلنا الآن نعيش آخر عصر من عصور الإنسان، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه سيكون الإنسان مديناً بفنائه. انظر: رسل، برتراند (1985)، أثر العلم في المجتمع، ترجمة: أحمد خاكي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 82.

الاستغلال الجشع، وعملية الاستعمار وغيرها، كل هذا لا بد من إعادة النظر فيه، في ضوء الهدف الشامل، وهو إعادة التوازن، والمواءمة مع الطبيعة[1].

هذا على صعيد الطبيعة الخارجية، أما على صعيد الطبيعة الداخلية للبشر، فيحذر فؤاد زكريا، من أن العلم الآن، يدخل في عملية التحكم في تركيب الخلية الوراثية البشرية، وأن القرن الحالي سيكون أهم ما يميزه؛ هو عملية التحكم في الطبيعة البشرية، بدلاً من أن تبقى هذه الطبيعة البشرية كما هي، وتسلّم بأن لها الشكل الذي ألفناه، أصبح بمقدور العلم التدخل فيه. فالطريق في هذا المجال يسير في جانبين: جانب السيطرة على "مُخ" الإنسان، وفهمه فهماً جيداً من ناحية، وجانب السيطرة على الخلية الوراثية، من ناحية أخرى، والاثنان مُتكاملان. مُحذراً أن تصل قوة التدخل في الطبيعة البشرية، إلى أيادٍ غير مسؤولة، أو في يد من ليس له دوافع إنسانية[2].

ويرى فؤاد زكريا، أنه حتى العلوم الإنسانية، لا تكف عن الشكوى، من طغيان التكنولوجيا في عصرنا الراهن، وهي تكاد تُعلن عن عجزها إزاء هذا المارد الجبار، الذي لم يعد في استطاعة أحد أن يوقفه عند حد، والذي أصبح له منطقه الخاص، ومطالبه الخاصة، حتى وصل به الأمر إلى الخروج عن سيطرة صانعيه[3].

هذا من ناحية التقدم الصناعي والتكنولوجي، أما من ناحية التقدم العمراني، فيرى فؤاد زكريا، أن المدن تعاني من الزحف العمراني على المساحة الخضراء، في قلب المدينة وأطرافها لحل أزمة مؤقتة، على حساب الطبيعة، ناهيك عن اعتداء المصانع أيضاً على الطبيعة، وما رافق ذلك من أمراض متعددة، وتشوهات، في الأجيال الجديدة، وفي الجنين، الذي يمكن أن يصاب بأضرار وخيمة، دون أن يشعر الأب أو الأم بذلك مُقدماً[4].

ويرى فؤاد زكريا، أن من أركان الرسالة التي يجب أن يأخذ علم الشباب على عاتقه تحقيقها، هي أن يعمل على رد اعتبار الإنسان، في عصر سيطرة التكنولوجيا، لا من أجل إيقاف التقدم، بل من أجل ضمان خدمة التقدم لأهداف الإنسان[5]. ويكون ذلك من خلال التنظيم؛ فالتنظيم التكنولوجي ليس هو الآفة، بل أن هذا التنظيم يُمكن أن يكون مصدر خير عميم للبشر،

---

1 - بطيشه، عمر (2010)، تاريخ ما أهمله التاريخ، مرجع سابق، ص 35-37.

2 - المرجع السابق، ص 38 - 41.

3 - زكريا، فؤاد (1969)، علم جديد لشباب الدول النامية، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر: مجلة الفكر المعاصر، عدد أغسطس 54، ص 11.

4 - بطيشه، عمر (2010)، تاريخ ما أهمله التاريخ، مرجع سابق، ص 31.

5 - زكريا، فؤاد (1969)، علم جديد لشباب الدول النامية، مرجع سابق، ص 4.

لو عرفنا كيف نستخدمه لصالح البشر[1]، لو تم استخدامه في الاختراعات السلمية والإنسانية، لا الحربية.

ولا ينكر فؤاد زكريا، أن الإنسان في عصرنا الحاضر، أصبح على وعيّ بالتجاوزات الهائلة التي حدثت، في عملية السيطرة على الطبيعة، خلال القرون السابقة، ومحاولاته لأن يحد من أضرار هذا الاختلال في التوازن، في أن يستعيد مرة أخرى، علاقته الصحيحة مع الطبيعة، من خلال الدعوات الواضحة والمتكررة، التي تزداد يوماً بعد يوم، إلى العودة إلى رد الاعتبار إلى اللون الأخضر مرة أخرى[2].

ويدعو فؤاد زكريا، مفكري العالم العربي ومثقفيه، إلى عدم اللّحاق بركب التيارات الجديدة، والمتلاحقة في العالم من حولنا، وأن لا نغمض عيوننا عنها، كما يحاول أن يدعونا البعض، ممن يريدون أن نتعلق بالماضي، وينكرون تماماً إمكانيات الحاضر، وتجاهل المستقبل. فهناك تغيرات وشيكة الحدوث في العالم، ونحن مقبلون على عصر، سوف نتخلص فيه، عن كثير من أوهام الثبات، التي كانت مُلازمة لنا، وعلينا أن نعترف بأن التغيير حقيقة أساسية على الإنسان، وحتى على ما نسميه بالطبيعة البشرية نفسها. وعلينا أن نعي هذا جيداً، ونهيئ أنفسنا له منذ الآن؛ بفكرنا، وعلمنا، ووقتنا، وتعليمنا، وإعلامنا، وبكل المجالات التي يستطيع العقل البشري أن يتحرك فيها[3]. كما أننا لو استطعنا أن ننفذ إلى صميم عقول الشباب، وقلوبهم، فسوف نزداد عندئذٍ فهماً لأنفسنا، وسوف نعمل جادين، ولأول مرة، على أن نكون أفراداً في إنسانية لا تخاف المستقبل[4].

ت- التصنيع والإنسانية:

يرى فؤاد زكريا أن الإنسان ليس مُجرد حيوان عاقل أو ناطق، كما يصفه أرسطو، بل هو أيضاً كائن عامل، بمعنى: أن النشاط المميز للإنسان، عن غيره من الكائنات، ليس هو كونه يفكر أو يتأمل تأملاً عقلياً خالصاً، بل كونه يعمل، بمعنى، كونه يستخدم التفكير، في حل مشكلات الواقع الفعلي المُحيط به، وفي التغلب على الصعاب المادية التي تواجهه. والفكر الخالص، الذي لا يخرج إلى مجال التنفيذ الفعلي، هو لحظة ضئيلة في حياة الإنسان، لا ينبغي أن تكون هي المميزة له، بل أن ما يمتاز به، هو أن يعمل، بمعنى، أن يطبق فكره على العالم

1 - زكريا، فؤاد (1969)، كارل ياسبرز بين الفلسفة والسياسة، مرجع سابق، ص 70.

2 - بطيشه، عمر (2010)، تاريخ ما أهمله التاريخ، مرجع سابق، ص 30.

3 - المرجع السابق، ص 83-84.

4 - زكريا، فؤاد (1969)، علم جديد لشباب الدول النامية، مرجع سابق، ص 11.

الواقعي، ويستخدم ذهنه في حل مشكلات العالم، وتلك بحق الصفة المميزة للإنسان، وهي التي تمثل المظهر الرئيس والأهم لنشاطه[1].

وفي العالم الإسلامي، يرى فؤاد زكريا، أن التصنيع ضرورة "أخلاقية"، إلى جانب كونه ضرورة اقتصادية، وأنه لم تعد هناك وسيلة تُمكن المسلم من تحقيق كرامته، في عالم تعتمد فيه القوة المعنوية، على الأخذ بالأسباب المادية، سوى السير في طريق التصنيع[2]. فالنصائح التي يتلقاها العالم الإسلامي، من آن لأخر، من حكماء غربيين، يحذرونه فيها من السير في طريق التصنيع، الذي أدى بالغرب إلى فراغ معنوي قاتل، ويزينون له نمط الحياة البسيط، الذي درج أجداده على السير فيه، بحجة أن الضمان الأوحد للمحافظة على قيمه الروحية، وتجنب الانحلال الذي أدى إليه التصنيع في الغرب. هذه النظرة، التي تؤدي عن قصد أو بغير قصد، إلى أن تظل البلاد الإسلامية "مُتحفاً" لأنماط عتيقة من الحياة والفكر، يتفرج عليها الآخرون بشغف واهتمام شديدين، لأنها تُمثل بنظرهم ما هو "مُتخلف" وما هو "غريب"، ولكنهم، في ذات الوقت، لا يمكن أن يرضوا لأنفسهم بأنماط الحياة هذه، بديلاً دائماً عن أسلوب الحياة الذي يعيشون في ظله[3].

فالافتقار إلى التصنيع، كما يرى فؤاد زكريا، في العالم الإسلامي، يؤدي من الوجهة الأخلاقية، إلى إحدى نتيجتين: فهو بالنسبة إلى البلاد الإسلامية الفقيرة في المواد الخام، وفي الثروات الطبيعية، يعني استمرار الحياة في مستوى للمعيشة، لا يكفي للآدمي ضرورات الحياة المادية. ويستحيل في ظل هذه الظروف، أن نتوقع من الإنسان أي نزوع إلى السمو الأخلاقي، لأن كل تفكيره، وكل رغباته، مُتجهة إلى إشباع الضرورات الحيوية المُلحة. أما في البلاد الإسلامية الغنية بمواردها الطبيعية، وخاصة البترول، فهي مُهددة بخطر الانحلال الأخلاقي، الناجم عن سهولة العيش ويسره، وهكذا، يُصبح التصنيع في هذه البلاد، ضرورة أخلاقية بمعنىً مُزدوج: فهو دواء للترف الزائد، ولمختلف الانحرافات الناجمة عن اكتساب الثروة الخيالية بلا مجهود، وهو من جهة أخرى، دليل على خروج الجيل الحاضر، من الدائرة الضيقة للمتعة الشخصية، وتفكيره في مُستقبل الأجيال التي ستعيش، بعد أن تنتهي فترة الحلم الوردي، قصيرة الأمد، التي تمر بها هذه البلاد، في عصر البترول الحالي[4].

1 - زكريا، فؤاد (2010)، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، مرجع سابق، ص 170.

2 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 129.

3 - المرجع السابق، ص 129- 130 .

4 - المرجع السابق، ص 130- 131.

كما أن من أهم عناصر التحول، التي يُمكن أن يُحدثها التصنيع في فكر العالم الإسلامي وسلوكه، هو تأكيد مبدأ التغيير ذاته، ذلك لأن هذا الفكر، قد أصبح يتسم بنزعة سكونية، والأرجح أن الطريقة الشائعة في فهم الدين، وفي تطبيق تعاليمه، عامل من أهم العوامل التي أدت إلى هذه النتيجة، فالتصنيع مُرتبط ارتباطاً عضوياً بفكرة التحول والتغيير، وهذا لا يعني مُطلقاً، أن التصنيع سيجعل العالم الإسلامي يتنكر لماضيه، بل ما يعنيه فؤاد زكريا، أنه سيخلصنا من عادة، يبدو أنها قد استحكمت فينا، ويعني بها العودة الدائمة إلى نماذج ماضية، من أجل حل مشكلات الحاضر، وأن النظرة المُستنيرة إلى الماضي، بوصفه ممهداً للحضارة، في إطار من فهم المُتغيرات الأساسية، التي طرأت على المُجتمعات البشرية، خلال تطورها، فلن يحول دونها التصنيع[1].

وكما أن التصنيع، يرتبط ضرورة بالنظرة المُتغيرة والمُتطورة إلى القيم الإنسانية، فإنه يرتبط في الوقت ذاته بنظرة أرحب، وأوسع نطاقاً، إلى معايير الأخلاق، بحيث لا يقل اهتمامنا بالجانب الاجتماعي العام، من سلوك الإنسان، عن اهتمامنا بسلوكه الشخصي، ويترتب على ذلك ازدياد تدريجي في أهمية الأخلاق، التي تنظم "السلوك العام" للإنسان، في علاقته بالمجتمع ككل. وأن الجانب الاجتماعي للسلوك، يكتسب أهمية متزايدة بالقياس إلى الجانب الشخصي، مما يُحتم توسيع نطاق القواعد الأخلاقية، بحيث تُغطي هذا الجانب، وتُبدي به اهتماماً يتناسب مع أهميته المُتزايدة، في الحياة الحديثة[2].

ناهيك، أن من أهم النتائج الأخلاقية، التي يؤدي إليها التصنيع، حين يُطبق في مُجتمع إسلامي، مُتمسك بروح الدين، هي إزالة التعارض الظاهري، بين القيم الدينية والقيم الاشتراكية. فالاعتقاد أن الإنسان ينبغي أن يبذل جهده في العمل لصالح المجموع، لا لصالح فرد مُعين، ولا من أجل الكسب الشخصي، يُمثل قيمة أخلاقية رفيعة، تتمشى مع كل ما تدعو إليه العقائد من قيم، والسعي إلى إلغاء استغلال الإنسان للإنسان، وإلى تذويب الفوارق بين الطبقات، أو إلغائها. وهذا، لا يمكن أن يكون مُتعارضاً مع عقيدة، لا تجعل العربي مُفضلاً على أعجمي إلا بالتقوى، وهذا هو جوهر القيم الاشتراكية، ومضمونها الفعلي، هو مُتفق مع الجوهر الحقيقي للإسلام، اتفاقاً أساسياً[3].

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 132- 133.

2 - المرجع السابق، ص 134.

3 - المرجع السابق، ص 134- 138.

فمبدأ الحرية الفردية، والمُنافسة في العمل، والسعي إلى الربح، حين يُطبق على العلاقات الأسرية، يتحول إلى تفكيك للأسرة، وتباعد بين أفرادها، الذين يستهدف كل منهم تحقيق رغباته الخاصة، دون الاهتمام بهدف مُشترك، يعلو على الأفراد. كما أن ذلك سيعصمنا أيضاً، من مظاهر الانحلال المُضادة، التي تنتشر في مُجتمعاتنا الإسلامية الحالية؛ إما بسبب الفقر، ونقص الإنتاجية، وما يولده ذلك في النفوس، من يأس يبعث على الانحراف، وإما بسبب الثراء السهل، غير المصحوب بالعمل والجهد[1].

ويرى فؤاد زكريا، أن الغالبية العظمى من الناس، لم يتوفر لهم ذلك الحد من الاكتفاء المادي، الذي يمكنها من التفرغ لسائر المظاهر الإنسانية الرفيعة لحياتهم، وأن هذا الهدف، ما زال بعيداً عن التحقق، وأن البشرية ما زالت بحاجة إلى جهد شاق، ووقت طويل، قبل أن تصل إليه[2]. وأن المنطق السليم، يقتضي منا أن نُكرس كل جهودنا، لكي نجعل للمشكلة الاقتصادية، الدور الأول في تفكيرنا، وفي اهتمامنا، حتى نصل إلى إخضاعها نهائياً لإرادتنا، وإلى تحرر الإنسان من عبودية المادة[*]، ومن السعي طوال حياته، وراء أدنى حد من المطالب الحيوية، وإغفال الأوجه المعنوية الرفيعة لحياته، ويكون ذلك من خلال تسلسل الأفكار، التي تجعل الاهتمام بالحياة الاقتصادية في المكانة الأولى، بين سائر نواحي الحياة في الأمور التالية[3]:

أ. الحياة الإنسانية الرفيعة، تقتضي الاهتمام بالجانب المعنوي، وبالقيم الروحية.

ب. هذا الجانب المعنوي، والقيم الروحية، لا يُمكن أن تُمارس، إلا إذا ضمن الإنسان لنفسه اكتفاءً مادياً، ولم يعد البحث عن المطالب الضرورية للحياة، هو الموضوع الوحيد لاهتمامه.

ج. هذا الاكتفاء المادي، وتحقيق ضرورات الحياة، لم يتحقق للإنسان حتى اليوم، ولا زال بعيداً عن التحقق.

د. الاقتصاد، هو النشاط البشري الذي يهتم بتوفير هذا الاكتفاء المادي للإنسان.

ه. إذاً، فالاهتمام بالحياة الاقتصادية، وتركيز نشاطنا عليها، أمر يُحتمه سعينا إلى الارتقاء بالإنسان معنوياً، بل هو الشرط الأساسي للسمو الروحي للإنسان.

---

1 - زكريا، فؤاد (2006)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 138- 139.

2 - زكريا، فؤاد (2010)، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، مرجع سابق، ص 172- 173.

* - يرى هاربرت ماركيوز، أن الإنسان الحديث، مُستعبد باسم العقل، نفس العقل الذي يقوم بتنظيم الإنتاج، وتوزيعه في العالم الرأسمالي. ولما كان هذا الاستعباد قائماً على العقل، ومرتبطاً بالازدهار الاقتصادي، الذي تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة، فقد غدا، لأول مرة في تاريخ البشرية، استعباداً مقبولاً، بل أستعباد يحرص عليه، ويدافع عنه، ضحاياه أنفسهم. وذلك، لأن ضحاياه هم مستهلكو منتجات العالم الصناعي، ومن ثم فإنهم هم الذين يحافظون عليه، ويعملون على ضمان استمراره. انظر: زكريا، فؤاد (2005)، هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص 29-30.

3 - زكريا، فؤاد (2010)، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، مرجع سابق، ص 173- 174.

2- غياب الاتباعية والتقليد.

يرى فؤاد زكريا، أن الحملة الفرنسية على مصر، وما تلاها من حملات غربية على البلاد الإسلامية، كان لها تأثير واضح، في أعطاء نموذج ثقافة جديد، لشعوب كانت ولا تزال، تحتفظ بالكثير من عناصر تفكير العصور الوسطى وقيمها. فقد احتكت جيوش الاحتلال الأوروبية، بالشعوب العربية احتكاكاً مباشراً، وأحدثت فيهم "صدمة" حضارية قوية التأثير[1].

وبالرغم من أن هذه "الصدمة" قد ارتبطت بتعسف الاستعمار، وشراسته، وقمعه الغاشم، واستثارت حركات المقاومة، والثورة الوطنية، في معظم الأقطار التي حل بها المُستعمر، فإن كل ذلك، لم يحل دون شعور المُثقفين الوطنيين، بقدر من "الانبهار"، إزاء التقدم العلمي والتكنولوجي الغربي. وقد عبر هذه الانبهار عن نفسه، في كتابات، وأقوال كبار مثقفي ذلك العصر[*]، أي أن نفس القوى الوطنية، التي كانت مُدركة لمخاطر الاستعمار، هي ذاتها، كانت مُتنبهة إلى العناصر التي أضفت على الدول المُستعمِرة، كل هذا القدر من القوة المادية، والمعنوية، بالإضافة إلى أنها كانت مُنبهرة بها [2].

هذا "الانبهار المفاجئ"، تلته مرحلة أخرى من الإعجاب أيضاً، يمكن أن توصف بأنها دعوة "واعية" إلى الاقتداء بالنموذج الغربي. وتتشابه المرحلتان، في أن الإعجاب بالنموذج الغربي لم يكن يعني، الاستسلام السياسي للغرب، والخضوع له، أو التخلي عن المطالب الوطنية إزاءه. أما وجه الاختلاف بين المرحلتين، فيكمن في أن المرحلة الجديدة، قد ظهرت في وقت، تمكنت فيه عقول عربية، من استيعاب الثقافة الغربية، ومن دراسة نواتجها في شتى الميادين، دراسة مكثفة، وعايشتها أحياناً، مُعايشة مباشرة[**]، من خلال الإقامة في بلاد الغرب سنوات طويلة[3].

وفي فترة الستينات، من القرن الماضي، شهدت صراعاً بين تيار الإعجاب الواعي، الذي يريد أن يتخذ من الثقافة الغربية أنموذجاً، يهدف آخر الأمر إلى التصدي للغرب، بأسلحته

---

1 - ندوة، زكريا، فؤاد (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، مرجع سابق، ص 198.

* - كالجبرتي، وحسن العطار، ومن بعدهما الطهطاوي وغيرهم.

2 - ندوة، زكريا، فؤاد (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، مرجع سابق، ص 199.

** - يرى فؤاد زكريا، أن فئة من الذين قاموا بزيارة أمريكا، أو الذين تلقوا العلم فيها، تعود نسبة كبيرة منهم إلى بلادها، وقد انطبعت بالطابع الأمريكي، في تعاملها مع الناس، وتستخدم التعبيرات الأمريكية في لغتها، والحركات الأمريكية في سلوكها، حتى يصل بهم الأمر إلى حد أن أعداداً منهم، تعود حاملة معها تحيزات الأمريكيين المريضة ذاتها. انظر: زكريا، فؤاد (1980)، العرب والنموذج الأمريكي، مرجع سابق، ص 10-11.

3 - ندوة، زكريا، فؤاد (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، مرجع سابق، ص 199.

الفكرية ذاتها، وبين تيار التصدي للغرب، من خلال العودة إلى الجذور، بمختلف درجات التمسك بهذه الجذور. ومن الجدير بالذكر، كما يرى فؤاد زكريا، أن هذا العقل لم يعش صراعاً، بين أنصار الغرب وخصومه، كما يشيع القول لدى الكثيرين، وإنما كان طرفا الصراع، يهدفان في نهاية الأمر إلى مواجهة الغرب، والتصدي له. ويكمن الاختلاف بينهما؛ في نوع الوسائل المستخدمة، لتحقيق هذا الهدف. فمحور الخلاف، يكمن بينهما هو: هل السلاح الأفضل لمواجهة الغرب، هو أن نستوعب عناصر حضارته، ونتشبع بها؟ أم هو، أن نتخلى عنها، ونعود إلى جذورنا، ونبدأ السير في طريق، يقودنا إلى أصالتنا المتميزة عنه؟[1].

ثم جاءت مرحلة ثالثة، تراجع فيها، إلى حد بعيد، تيار "الإعجاب الواعي بالغرب"، الذي يؤمن بأن وسيلتنا إلى مجابهة الغرب؛ هي الاندماج في ثقافته، ليحل محله، تيار يدعو بقوة، إلى التحرر من أسر مقولات الفكر الغربي بأسرها. وقد أصبح هذا التيار، وريثاً لكلا التيارين المتصارعين، اللذين تحدث عنهما فؤاد زكريا سابقاً. فأنصار العودة إلى الجذور، قد ازدادوا تطرفاً في دعوتهم المعادية للعقل الغربي، والرافضة لنواتجه الثقافية، في شتى الميادين. أما أنصار التصدي للغرب، من خلال استيعاب ثقافته والتشبع بها، أخذوا بالتدريج، يشعرون بخطورة "التمركز حول الذات" في الغرب، ويتنبهون إلى أن اعتقادهم السابق، بأن "عالمية" العقل الغربي لم تكن إلا وهماً، وبأن كل ناتج من نواتجها، يحمل طابع الثقافة التي أفرزته، ولا ينبغي أن يُستهلك في غيرها من الثقافات، إلا بحذرٍ شديد[2].

ويرى فؤاد زكريا، أن السمة الغالبة، على وضعنا الثقافي، من خلال مرحلة أسبق من تلك التي نعيشها الآن، هي النظر إلى العقل الإسلامي، على أنه مجرد "مُستهلك" لثقافة يُنتجها الغرب، وأن المرحلة الراهنة تُمثل تمرداً على هذا الوضع، وأن الأوان قد آن، للعقل الإسلامي، كي يكون مُنتجاً، وأن استهلاكنا لنواتج العقل الغربي، ينبغي أن يتوقف، أو يلتزم حدوداً لا يتعداها[3].

ويرى فؤاد زكريا، أن الدعوة إلى وضع حدٍ لاستهلاك العقل الإسلامي لنواتج الثقافة الغربية، ما تزال في مرحلة "الرفض السلبي"، ولم يقترن ببذل الجهد الإيجابي، الكائن لتلبية احتياجات العقل الإسلامي ، في هذا الوقت بالذات، وأن ذلك يجب أن يقترن بجهد إنتاجي، على

---

1 - ندوة، زكريا، فؤاد (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، مرجع السابق، ص 199.

2 - المرجع السابق، ص 199.

3 - المرجع السابق، ص 200.

مستويين كمي وكيفي، يسمحان لهذا العقل، بقدر من الاعتماد على الذات، بحيث يُتاح له وضع حدود حقيقية، لما يتلقاه من ثقافة الغرب[1].

إلا أن فؤاد زكريا يطالب بشدة، في حقنا كثقافة، تُريد أن تبحث عن نفسها، وتُريد أن تقطع ذلك "الحبل السري" الذي يربطها بثقافة الغرب، بعد كل هذه السنوات من التأثر بها، الخروج من دائرة الانفعال ورد الفعل، إلى الفعل، ولكن بشرط، أن نُعد أنفسنا له بما فيه الكفاية[2].

ويؤكد فؤاد زكريا، أنه في كل ميدان أساسي من ميادين حياتنا، كان المبدأ الأساسي واحداً: هو أن الخلاص ينبثق من ذاتنا، ولا يعتمد على عون من الخارج، مهما كان شكله ومصدره؛ فالعودة إلى التراث، واستخلاص موارده التي لا تنفذ، هي الطريق المؤكد، إلى النهضة الحقيقية. وهذا لا يعني على الإطلاق، أن ننغلق على أنفسنا، ونرفض التفاعل مع العالم الخارجي، أو الاعتداد المُبالغ فيه بالذات، وإنما في صميمها دعوة إلى تحويل كل ما تلقيناه من الخارج، إلى عناصر للقوة الذاتية، بحيث نتقبله بعد أن نستوعبه، ونهضمه، ونحيله إلى جزء من كياننا، ثم نرفض ما لا يُقبل أن يذوب فينا، ويبقى غريب عنا. فمن داخلنا ينبثق الخلاص [3].

أ- النموذج الأمريكي:

يرى فؤاد زكريا، أن هناك مداً أمريكياً داخل عقولنا ونفوسنا، ولسنا وحدنا فقط، بل وحتى الأوروبيين أحسوا به. فالنموذج الأمريكي، يفرض نفسه علينا بقوة متزايدة، والأسلوب الأمريكي في الحياة، الذي قد يرفضه الكثيرون في العلن، يُقابل بالسر بإعجاب متزايد، ناهيك عن الانبهار بالقوة العسكرية والاقتصادية والإعلامية الأمريكية، من قبل أعداد متزايدة من العرب. وحتى الإعلام العربي، الذي جند نفسه لتجميل صورة أمريكا عند العرب. ولا ينكر فؤاد زكريا، أنه نجح بالفعل في إقناع الكثيرين بروعة هذه الصورة، حتى غدا لدى الكثيرين قناعة بأن اتباعنا للنموذج الأمريكي، سيجعلنا بدورنا عظماء متطورين، وسينقلنا من الفقر إلى الغنى، ومن العجز إلى القوة، وسنتمنى في قرارة أنفسنا، لو استطعنا أن نحاكي النموذج الأمريكي في مجتمعاتنا[4].

1 - ندوة، زكريا، فؤاد (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، مرجع سابق، ص 200.

2 - المرجع السابق، ص 227.

3 - زكريا، فؤاد (1984)، قانون التقدم والعودة إلى الذات، القاهرة، مجلة الهلال، عدد ديسمبر، ص 16-17.

4 - زكريا، فؤاد (1980)، العرب والنموذج الأمريكي، مرجع سابق، ص 5.

وهو ما يرفضه فؤاد زكريا، ويدعو هؤلاء المعجبين المفتونين من العرب، بالنمط الأمريكي، إلى إعادة النظر في أفكارهم، وذلك لأن موقف الأمريكيين من الهنود الحمر، يذكرنا إلى حد بعيد، بموقف الصهيونية من فلسطين وشعبها؛ فكلاهما كان يعتقد أنهم جاؤوا إلى أرض بلا شعب، وكلاهما يردد نفس الحجج التي قامت عليها بلاده، وأن هناك عنصراً مُشتركاً قوياً بين التكوين العقلي، والتكوين النفسي للإنسان الأمريكي، والإنسان الصهيوني؛ وهو الإيمان بأن الأرض ينبغي أن تنتمي إلى مَن يعرف كيف يستغلها إلى أقصى حد، أما صاحبها الأصلي، فليذهب إلى الجحيم. وهذا ما يعتبره فؤاد زكريا، مُبرراً لتأييد أمريكا لإسرائيل، إلى الحد الذي يبدو أحياناً غير مفهوم[1].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن العوامل التي تضافرت لكي تجعل أمريكا أقوى وأغنى دولة في العالم، كانت بالفعل عوامل لم يتح مثلها لأي بلد آخر، وأن الظروف التي خدمت أمريكا، يستحيل أن تتحقق في حالة أخرى[2].

ويؤكد فؤاد زكريا، أن أمريكا لا تصلح لأن تكون "نموذجاً"، ذلك لأن من طبيعة الظاهرة الفريدة، أن تحدث مرة واحدة، وألا تقبل المُحاكاة. ولو حدث على سبيل الافتراض، أن اكتشفت قارة جديدة، في الظروف الراهنة، فإنه من المستحيل أن يظهر من جديد، أقوى وأغنى مُجتمع في العالم؛ لأن ظروف العالم الحالية، لن تسمح لمستوطني هذه القارة، إبادة شعبها الأصلي، بالسهولة التي أباد فيها الأمريكيون الهنود الحُمر، ولن تسمح لهم بنظام الرق والاتجار بالبشر بلا مقابل. ناهيك، عن وجود أنظمه سياسية واقتصادية منافسه، تُعيق لهم حرية الحركة، والتوسع والامتداد، التي كانت متوافرة لهم في القرنين الأولين من تاريخ نشأة أمريكا[3].

هذا من الخارج، أما من الداخل، فإن الإنسان الأمريكي بدوره، نوع فريد من البشر، وأن نمط الحياة التي يعيشها هذا الإنسان، لا تصلح أصلاً للعالم الثالث، وللإنسان العربي بوجه الخصوص؛ فالإنسان الأمريكي، لديه شعور حاد بالحرية، ويؤمن بأنها السمة الإيجابية الكبرى التي يتفوق بها نمط الحياة الأمريكي، على سائر أنماط الحياة المُعاصرة، وهذه الصورة كما تبدو على السطح، وكما يراها مُعظم الأمريكيين، والمعجبون بنمط الحياة الأمريكي، من بين أفراد الشعوب النامية. إلا أن فؤاد زكريا يرى أن وراء هذا السطح أعماقاً خفية، لا تدركها العين للوهلة الأولى؛ ففي أمريكا فقراء بأعداد لا بأس بها، وعاطلون عن العمل، ويتساءل فؤاد

---

1 - زكريا، فؤاد (1980)، العرب والنموذج الأمريكي، مرجع سابق، ص 16-17.

2 - المرجع السابق، ص 20-21.

3 - المرجع السابق، ص 22.

زكريا: لماذا يكون هناك عاطلون عن العمل بالملايين، في أوقات الرخاء وفي أوقات الأزمات على حدٍ سواء؟!، وهو ما يُعلله فؤاد زكريا، بأن مُجتمع الاقتصاد الحُر، يحتاج إلى نسبة من العاطلين عن العمل، كي يساوم بهم، ضد مُتطلبات العمال المستمرة لرفع أجورهم[1].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يرى فؤاد زكريا، أن حياة الأمريكي العادي، بالرغم من أنها تتخذ على سطحها الخارجي شكلاً ديمقراطياً كاملاً، وتوحي بالحرية التامة في كل شيء، إلا أنها في حقيقتها، وفي باطنها، خاضعة لأخس ضروب التكيف الذهني المدروس، والسعي المرسوم إلى تشكيل عقول الناس، والتحكم في أساليب تفكيرهم، وعاداتهم اليومية[2]، "وأن من أسهل وأخطر الطرق، لتزييف العقول وتخريبها، أن يقول المرء جزءاً من الحقيقة، ويحجب عمداً جزءها الآخر"[3].

كما أن تجاهل الاعتبارات الإنسانية، يُعد عنصراً من عناصر نمط الحياة الأمريكي: فالهدف هو أن تدور عجلة الإنتاج بلا انقطاع، وأن يزداد الربح، وتتوسع الأعمال بلا انقطاع، وفي سبيل ذلك، لا يقام وزن إلى العلاقات الإنسانية، لأن الكفاءة الصناعية والإنتاجية ينبغي أن تكون لا شخصية، ومُجردة[4].

ويخرج فؤاد زكريا، بنتيجة هامه: هي أن النتائج العملية ذاتها، تثبت أن النموذج الأمريكي، أبعد ما يكون عن الانطباق على مجتمع فقير، محدود الموارد، وفي كل حالة يطبق فيها هذا النموذج، في بلد من بلدان العالم الثالث الفقير[*]، تكون النتيجة إخفاقاً ذريعاً[5].

كما أن عبرة التاريخ البليغة، تثبت لنا أن الانقياد للنموذج الأمريكي، يقود الحكام أنفسهم[**]، لا شعوبهم المغلوبة على أمرها فحسب، إلى الهاوية. وأن أمريكا بطبيعة تكوينها، وبحكم مصالحها الحيوية، لا يمكن إلا أن تكون كما هي الآن. أما نحن العرب، فما زالت أمامنا

1 - زكريا، فؤاد (1980)، العرب والنموذج الأمريكي، مرجع سابق، ص 22- 26.

2 - زكريا، فؤاد (1969)، شباب أمريكا... وفلسفة التمرد، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، مجلة الفكر المعاصر، عدد يسمبر58، ص 6.

3 - زكريا، فؤاد (1986)، 5 يونيو في فكرنا المُعاصر، مجلة الهلال، عدد أغسطس، ص 22.

4 - زكريا، فؤاد (1980)، العرب والنموذج الأمريكي، مرجع سابق، ص 32.

* - كدول أمريكا اللاتينية، أو تركيا، أو فيتنام الجنوبية في ما مضى، أو تايلند، أو إيران في عهد الشاة. انظر: المرجع السابق، ص 68.

5 - المرجع السابق، ص 68.

** - بالإشارة إلى شاه إيران.

أمكانية للاختيار، وليس هناك على الإطلاق، ما يجبرنا على أن نختار طريقاً ثبت لنا أنه لن يجدي نفعاً للبلاد العربية الغنية ولا الفقيرة، ولن يوصل من يرضخ له، إلا إلى طريق الهلاك[1].

ب- التعريب والتغريب:

يرى فؤاد زكريا، أن التعريب في حياتنا المعاصرة، لم يعد مجرد هدف ثقافي، وإنما أصبح هدفاً حضارياً شاملاً، ينطوي على جوانب سياسية وقومية، لا تقل أهمية عن جوانبه الثقافية. كما يُعد عنصراً لا غنى عنه، من عناصر النهضة العربية، ومظهراً من مظاهر النضج، والقدرة على التحرر من المؤثرات الخارجية الوافدة، وأعلى مظاهر استرداد الهوية العربية، التي سعى الاستعمار طويلاً إلى طمس معالمها[2].

ويُفرق فؤاد زكريا، بين حركة التعريب التي ظهرت في القرن الثاني الهجري[*]، وحركة التعريب التي ظهرت منذ القرن الماضي: فحركة التعريب المُعاصرة، لها سماتها الخاصة، التي تميزها تمييزاً قاطعاً، عن نظيرتها القديمة، حتى وصل الأمر بفؤاد زكريا، إلى التشكيك، في أن تؤدي حركة التعريب، في الوقت الراهن، ذات الدور، أو شبهه، لذلك الذي أدته في العصر الذهبي للحضارة العربية[3].

فالأولى، كانت تعبيراً لنتاج ثقافي[**]، ينتمي إلى حضارة، كانت قد توقفت عن العطاء، في الوقت الذي اهتدت فيه الثقافة العربية إليها، كاليونانية، التي تنتمي إلى الفترة الواقعة بين القرن الرابع قبل الميلاد والقرن الأول أو الثاني بعده. لذا، فقد كان تراثاً ساكناً محدود المعالم، غير قابل للتجدد، يواجه ثقافة فتية متوثبة، توسعت كماً وكيفاً، وكان التراث المنقول، كماً محدوداً،

---

1 - زكريا، فؤاد (1980)، العرب والنموذج الأمريكي، مرجع سابق، ص 70-71.

2 - زكريا، فؤاد (1984)، ثقافتنا المعاصرة بين التعريب والتغريب، الكويت: مجلة العربي، عدد يناير 302، ص 35.

* - تاريخياً، بدأت حركة التعريب منذ القرن الثاني الهجري، حيث أقترن الامتداد الهائل للحضارة العربية، بحركة تعريب فريدة، تمكنت فيها لغة كانت حتى عهد قريب، انعكاساً لحياة بدوية شديدة البساطة، في التعبير عن أرقى ما وصلت إليه ثقافة اليونان والفرس والهنود، في ميادين العلم والفلسفة والآداب والعقائد.

3 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة، مرجع سابق، ص 34.

** - يرى محمد عابد الجابري، أن حركة التعريب، التي تمت في عهد المأمون، في العصر العباسي الأول، لم تكن عملاً "بريئاً"، أي عملاً ثقافياً مُحايداً، اقتضاه التطور، بل إستراتيجية جديدة، واجهت بها دولة بني عباس الجديدة، القوى المناوئة لها، وعلى رأسها الأرستقراطية الفارسية الموتورة، التي قررت استعمال المواجهة الأيديولوجية، بعد فشلها في المواجهة السياسية والاجتماعية. انظر: الجابري، محمد عابد (1985)، نحن والتراث، ط 4، بيروت: دار التنوير، والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 36.

أوله معروف، وآخره معروف[1]. "ولم يكن متحرراً إلى الحد الذي يتصوره البعض، وأن الرأي الغالب، هو أنهم نقلوا عن الثقافة اليونانية، أكثر بكثير مما أضافوا إليها"[2].

أما اتصالنا المُعاصر بالحضارة الغربية، وسعينا إلى تعريب نواتجها، فهو اتصال بحضارة قائمة، ودائمة التغيير، وتفاجئنا دائماً، بتحولات وثورات غير متوقعة، في ميادين العلم والفكر والأدب. فالحال أصبح مختلفاً الآن، إذ أصبحنا أصحاب تراث ثابت مُحدد، وهم أصحاب الثقافة المتوثبة، الطموحة، المُتجددة، ويترتب على هذا، اختلاف أساسي بين الحالتين؛ فالتعريب حدث قديماً عند العرب، في إطار تفوق عربي شامل، كانت فيه الشعوب التي نقلنا ثقافتها قد تدهورت، ولم يكن واحد منهم نداً للأمة العربية. أما التعريب في القرن الماضي، فهو مُختلف تماماً؛ لأن التقدم العلمي والفكري يُصنع عندهم، لا عندنا، والكتابات والأبحاث التي تقف في الصف الأول من إنتاج العقل البشري في بلادهم، وبلغتهم، وهذا بدوره يفرض قيوداً على التعريب لا يستطيع أن يتعداها. فإذا كان التعريب على مستوى التعليم العام، وربما على مستوى التعليم الجامعي أيضاً، ضرورة قومية، فإنه لا يستطيع أن يمتد إلى المستويات العليا في البحث العلمي المتخصص[*]، مُعللاً فؤاد زكريا ذلك، أنه من المستحيل عملياً، تعريب ذلك الفيض الهائل من الأبحاث التي تنتجها الدول المتقدمة علمياً، بمعدل متزايد، وبالتالي، يتعين على من يريد متابعة أعلى صور التقدم في ميدان تخصصه، أن يقرأ ما يُكتب بلغة أخرى غير العربية، ناهيك عن التدفق الهائل من التعبيرات والمُصطلحات الجديدة، وتطرق ميادين لم تكن معروفة من قبل، وتراكم خبرات لم نكتسبها، وتجارب لم نعشها، كل ما تقدم، برأي فؤاد زكريا، يضع حركة التعريب أمام صعوبات وتحديات عملية ونظرية، يكاد من المستحيل التغلب عليها[3].

إلا أن الصورة مُختلفة كل الاختلاف على مستوى الثقافة العامة، التي لا تتسم بالتخصص الشديد، أو الذي ينطبق على المستويات العليا للبحث العلمي. فهنا ، يرى فؤاد زكريا، أن التعريب ضرورة لا غنى عنها، في ظل ظهور أجيال كاملة، عاجزة عن فهم أية لغة أجنبية، الناتج عن إخفاق طويل الأمد، في السياسة التعليمية. فالتعريب بحسب رأيه، هو نافذتنا

1 - زكريا، فؤاد (1984)، ثقافتنا المعاصرة بين التعريب والتغريب، مرجع سابق، ص 36.

2 - زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 42.

* - من أهم العقبات التي تواجه نهوض تعريب التعليم العالي في شتى الأقطار العربية، هي العثور على مصطلح عربي ملائم للكلمات والمفاهيم العلمية الجديدة، القادمة من البلاد الأجنبية. انظر: السارة، قاسم (1989)، تعريب المصطلح العلمي، الكويت: وزارة الأعلام، مجلة عالم الفكر، مجلد 19، عدد فبراير- مارس 4، ص 81.

3 - زكريا، فؤاد (1984)، ثقافتنا المعاصرة بين التعريب والتغريب، مرجع سابق، ص 36-37.

الوحيدة للإطلال على العالم، على الرغم من اعتبار التعريب في هذه الحالة، دليلاً على عدم الاستقلال الثقافي، بل يغد و مظهراً من مظاهر التبعية، والاعتماد على الغير[1].

كما يرى فؤاد زكريا، بالرغم من كل مما سبق، أن حركة التعريب، قد أثرت سلبياً على حركة التأليف، وخلق ثقافة قومية أصيلة، وذلك لأن أعداداً مُتزايدة من كتابنا، أصبحت تستغل قدراتها في فهم اللغات الأجنبية، لكي تُلخص كتب الغربيين، وتقديمها كما لو أنها نتاجها الخاص. ولو كان نظام التعليم، قد نجح في تكوين قاعدة عريضة من قراء اللغات الأجنبية، لما استطاع هؤلاء "المؤلفون" أن يواصلوا السير في طريق الاتكال على الغير، ولبذلوا الجهد اللازم للإسهام في خلق ثقافة قومية أصيلة[2].

وللخروج من هذه "الأزمة"، يدعو فؤاد زكريا، إلى تركيز كل طاقاتنا، في كافة الميادين: ميدان التعليم، والإعلام وغيره، من أجل تأكيد القيم العصرية، من دون عدوان على قيمنا الأصيلة، وأن نبذل مجهوداً أكثر مما بذل في ميدان التعليم؛ كأن نُعلم الطفل أسس ومبادئ التفكير العلمي الصحيح، منذ صغره، بحيث تتضمن مقررات التعليم العام، كتاباً صغيراً يبدد لدى الطفل الخرافات والأساطير، التي يجدها حوله، في سنوات عمره الأولى؛ في القرية أو المدينة، والتي تظل راسخة في عقله، وتشكل قوة خطيرة، تمنعه من أن يُفكر، بشكل متحرر ومبدع فيما بعد[3].

3- الرؤية التحليلية للثقافة.

يرى فؤاد زكريا، أن المثقفين في عالمنا العربي، مُستهدفون أكثر من غيرهم، وكل عناصر الانحلال والفساد التي توجد في المجتمع العربي، توجه إلى المُثقف قبل أن توجه إلى غيره. كما أن أي نظام قمعي، يبدأ عادة بالمثقفين، يسلط حرابه عليهم، قبل غيرهم، وأن هناك عداءً حقيقياً مُتأصلاً، لا يرجع إلى افتقار المهيمنين عليها إلى الثقافة، وإنما يرجع إلى إدراكهم لخطورة العامل الثقافي، في تنبيه الناس إلى حقوقهم، وإلى رفع مستوى وعيهم[4].

أ. المثقف والثقافة:

يرى فؤاد زكريا، أن كلمة المُثقف في اللغة العربية، تحمل معانٍ كثيرة، تتجاوز ما يمكن أن يقابلها في اللغات الأجنبية، وإنه في تلك اللغات، لا يوجد هناك كلمة واحدة مباشرة،

1 - زكريا، فؤاد (1984)، ثقافتنا المعاصرة بين التعريب والتغريب، مرجع سابق، ص 37.

2 - المرجع السابق، ص 38.

3 - بطيشه، عمر (2010)، تاريخ ما أهمله التاريخ، مرجع سابق، ص 82- 83.

4 - ندوة (1983)، حوار مع الدكتور فؤاد زكريا، الجامعة الأردنية، مرجع سابق، ص 31.

تؤدي بالضبط معنى "المُثقف"(*). أما في العربية، فإن كلمة "المُثقف"، لا تعني من يستخدم ملكاته العقلية وحدها، بل تعني أيضاً، من يستخدم خياله، أو قدرته على الإبداع. وهي تعني أيضاً، من يحب المعرفة، ومن يتذوق الفن، والأدب، وغيرها من نواتج الخيال[1].

ويُعرّف فؤاد زكريا المثقف، بأنه: هو ذلك الشخص الذي يبقى لديه شيء، بعد كل المعلومات، وبعد كل القراءات، وبعد كل الشهادات، سواء حصل على الشهادات أو لم يحصل(**). والثقافة التي تولدت في ذهن المثقف، هي تلك الخلاصة الباقية بعد طرح هذا كله جانباً. أما الثقافة، فهي ذلك الأثر الذي تتركه المعرفة والإطلاع على أسلوب تفكير الإنسان، وعلى قيمته، وعلى شخصيته. والشخص الذي ترسب لديه شيء من هذا كله، هو المُثقف[2].

والمُثقف، يمكن أن يكون هو المُبدع، أو المُبتكر، ويمكن أن يكون هو المُتذوق المُتلقي الواعي لذلك الإبداع، ويُفترض في المُثقف، إذا كان مُتلقياً، أن يكون قادراً على التمييز، بين الإنتاج الرفيع، والإنتاج السيئ، ولا يكون مثقفاً بالمعنى الصحيح، إلا إذا اقتصر في تذوقه واستمتاعه، على النوع الأول فحسب[3].

ويرى فؤاد زكريا، أن المُثقفين هم شريحة من المجتمع، يسري عليهم ما يسري على بقية المجتمع، وهم يتميزون دائماً بقدر أكبر من الوعي، ومن الممكن أن يكونوا سابقين مجتمعاتهم بخطوات، لأنهم هم الذين يتأملون صورة المستقبل. ولكن، في ذات الوقت، علينا أن لا نقسو على مثقفينا، أكثر مما يجب، فكل المشكلات والعيوب التي يعاني منها المجتمع، لا بد في نهاية الأمر أن تنعكس على المُثقف، الذي يعاني من الفجوة الاتصالية بين المُثقف والجمهور؛ فالمُثقف لا يستطيع أن يجد الوسيلة الكافية التي يوصل بها وعيه إلى الجماهير، وهذا بدوره يؤدي إلى عُزلة لدى المُثقف، ناتجة بالطبع من عدم التجاوب الجماهيري، وانعدام رد الفعل، الذي هو بأمس الحاجة له دائماً؛ لأن المُثقف، يصحح نفسه ويطورها، من خلال ردود

---

* - إذ نجد في الإنجليزية كلمة Intellectual أو كلمة Intellectuel في الفرنسية تحمل معنى عقلياً في المحل الأول. وفي الروسية تحمل كلمة "انتلجنسيا" إلى جانب المعنى العقلي معناً ثورياً. انظر: زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة، مرجع سابق، ص 15.

1 - المرجع السابق، ص 16.

** - وهذا التعريف يتفق مع ما ذهب إليه حسن حنفي، إذ يعرف الأخير المثقف بأنه: هو كل من تربى، ولديه وعي ذاتي بالاتجاهات العامة في حضارته، وقادر على أن يختار بينها، ويقف موقفاً نقدياً منها. والمُثقف لا يرتبط بالدرجة العلمية، ولكن يشترط فيه الإبداع، والوعي بالثقافة، والانتماء إليها، واختيار أحدى اتجاهاتها. انظر: حنفي، حسن (1998)، هموم الفكر والوطن، ج 2، مرجع سابق، ص 129.

2 - ندوة (1983)، حوار مع الدكتور فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 33.

3 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع سابق، ص 16.

أفعال الغير تجاهه، وأن أزمة الاتصال بينهما، تخلق نوعاً من الانعزال السلبي[1]. ناهيك، أن افتقار المُثقف للوسيلة التي ينشر بها آراءه، وأفكاره، وإبداعاته، بين الجمهور الواسع، أزمة ضخمة، ليست في متناول يد المُثقف، حلها في كثير من الأحيان، وعلى المجتمع بأكمله أحياناً، تحمل مسؤولية عن مثل هذه الأزمات [2].

أما **الثقافة،** فيرى البعض، أنها من أكثر الكلمات تداولاً، وفي نفس الوقت، من أشدها غموضاً، ولا يجتمع الفكر العربي، على تحديد معنى واحداً لها[*]. إلا أن فؤاد زكريا، يرى أن لها معنيين رئيسيين[3]:

أ- الثقافة كما يستخدمها علماء الاجتماع، وهي "ذلك الكل المعقّد الذي يشمل المعرفة، والاعتقاد، والفن، والقانون، والأخلاق، والعُرف، وأية قدرات وعادات يكتسبها الإنسان، بوصفه فرداً في المجتمع"[**].

ب- الثقافة بالمعنى الإنساني الرفيع، ويمكن تعريفها بأنها "صقل الذهن، والذوق، والسلوك، وتنميته وتهذيبه". أو بأنها "ما يُنتجه العقل، أو الخيال البشري، لتحقيق هذا الهدف". وهنا، تكون الثقافة، عملية رعاية، وإعداد مُستمر، للعقل والروح البشرية. أمّا معناها بوصفها منتجاً يؤدي هذه الوظيفة، فلم تكتسبه إلا فيما بعد.

ويرى فؤاد زكريا، أن المثل الأعلى للثقافة، بالمعنى الثاني، هو العلو إلى أقصى حد، بالتكوين العقلي، والروحي، والأخلاقي للإنسان، وبطريقته في التفكير، وتأمل العالم، وتذوقه، أي أن تصبح الثقافة تكويناً باطناً، داخلياً، تلقائياً في الإنسان، لا يعود معه مُحتاجاً إلى عون خارجي[4].

ويُقارن فؤاد زكريا بين المعنيين، فيرى أن المعنى الأول اجتماعي، أو جمعي بطبيعته، لأن الثقافة هنا، تُوصف بأنها سمة للمجتمع نفسه، أو "صبغة"، لا يكتسبها الفرد، إلا بحكم

---

1 - بطيشه، عمر (2010)، تاريخ ما أهمله التاريخ، مرجع سابق، ص 79-80.

2 - المرجع السابق، ص 80.

* - تتراوح تعريفات الثقافة في الفكر العربي المعاصر، بين القول إن الثقافة هي مجرد اكتساب درجة من العلم والمعرفة، أو أنها تعني الإبداع والابتكار الفني والجمالي، وبين القول أنها السلوك أو نمط التعبير الخاص بمجتمع من المجتمعات، أو أنها تقتصر على الضروب الرفيعة من التفكير النظري والتجريد. انظر: زيادة، معن (1987)، معالم على تحديث الفكر العربي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، سلسلة عالم المعرفة، عدد يوليو، ص 29.

3 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع سابق، ص12.

** - هذا هو التعريف الذي قدمه "إدوارد تايلور" للثقافة، وهو يبرز العناصر اللامادية لحياة الناس في أي جماعة، كالأخلاق والقانون والعرف، والتي تنشأ نتيجة التفاعل الاجتماعي. انظر: يونس، الفاروق زكي (1997)، مقدمة كتاب: نظرية الثقافة، تأليف: مجموعه من الكتاب، ترجمة: علي سيد الصاوي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، سلسلة عالم المعرفة، عدد يوليو، ص 9.

4 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة، مرجع سابق، ص 13.

انتمائه لمُجتمع مُعيّن. حتى أن علماء الاجتماع، يعتبرون أن الثقافة هي ما يُميّز الجماعة البشريّة، عن أي تجمع حيواني. أمّا المعنى الثاني، فهو فردي بطبيعته، لأن عمليّة الصقل والتهذيب، تتعلق بفرد مُعين، أو بمجموعة من الأفراد، يتّسم كل منهم بشخصيّة مستقلة[1].

كما أن الثقافة بالمعنى الأول، تُمثل الحد الذي يكتسبه الفرد، بحكم انتمائه إلى المجتمع، فهي تُمثل نقطة البداية في حياة الإنسان الواعية، لأن كل فرد، يبدأ بقبول ثقافة مجتمعه، أي بقبول القيم والاتجاهات التي تسود في ذلك المجتمع، عن طريق التنشئة الاجتماعية. أمّا الثقافة في المعنى الثاني، فتمثل الحد الأقصى، الذي لا يصل إليه إلّا القليلون. ومن هنا، كان الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه الفرد طوال حياته[2].

ومن ناحية أخرى، فإن الثقافة بالمعنى الأول، بطيئة الحركة، وتعتمد على التوارث الآلي، بل إنها تكون ساكنة راكدة، خاصةً في المجتمعات التقليدية. أما في المعنى الثاني، فهي سريعة الحركة، لأن قوامها، هو صقل الذات، وسعيها الدائم إلى التنقل إلى مستويات أعلى. ناهيك، أن الثقافة بمعناها الأول شاملة، توجد حيثما يوجد أي مجتمع إنساني، أي أن أشد المجتمعات بدائية له "ثقافة" بهذا المعنى، أما في معناها الثاني، فهي محدودة النطاق، انتقائية، لا يتسنى بلوغها، إلّا لنُخبة مُختارة[3].

وبين المعنيين: الأول والثاني، يرى فؤاد زكريا، أن هناك معنىً ثالثاً وسطاً بينهما، وهو ما يُطلق عليه اسم: "الثقافة الشعبية"، وهذه لها معنى مُختلف عن الثقافة بالمعنى الاجتماعي، لأنها تتعلق بنواتج وأعمال ثقافية، يقوم بها متخصصون، مهما كان مستواهم، وليست مُقتصرة على القيم، والعادات، وأساليب التفكير، التي يتلقاها المرء تلقائياً من المجتمع، ولكنها في ذات الوقت أيضاً، مُختلفة عن المعنى الثاني، أو التي يسميها فؤاد زكريا "الثقافة الرفيعة"، لأنها تُرضي ذوقاً شعبياً واسع النطاق، وتتعلق بنواتج ثقافية، تحتاج في إبداعها وتذوقها، إلى جهد يقل كثيراً، عن الذي تحتاج إليه الثقافة الرفيعة[4].

ويعتقد فؤاد زكريا، أن المثل الأعلى، في أي مجتمع، هو إزالة الحد الفاصل، بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية، أو تخفيفه. بمعنى، أن تكون هناك ثقافة عالية، تُقدم، على أوسع نطاق ممكن، لجماهير قادرة على تذوقها. ولكن هذا، برأي فؤاد زكريا، يحتاج إلى مجتمع،

1 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع سابق، ص 13.

2 - المرجع السابق، ص 14.

3 - المرجع السابق، ص 14.

4 - المرجع السابق، ص 15.

أُزيلت منه الفوارق تماماً، وهو صعب المنال، في كل الظروف الراهنة. ولكنه يعود فيقول: لا مفر من استمرار هذه الازدواجية، بحيث تكون الثقافة الرفيعة مُقتصرة على القلة، وتوجد إلى جنبها ثقافة شعبية، أوسع منها نطاقاً كثيراً[1].

ب. المصادر الثقافية في الفكر العربي المُعاصر.

يرى فؤاد زكريا، أن المصادر التي يُمكن أن يستمد منها الشباب العربي المُعاصر ثقافته، إما عصرية، وإما قديمة، والمصادر العصرية قد تكون عالمية أو محلية[2]، وبذلك يعرضها فؤاد زكريا على ثلاثة محاور[*]: الثقافة العالمية، أو الثقافة المحلية العصرية، أو الثقافة القديمة. وفي عصرنا الحالي تكتسب الثقافة العالمية أهمية مُتزايدة، وتكاد أبواب الاتصال المباشر بها، أن تكون مُغلقة في وجه شبابنا العربي، "وهي عنصر مكون ضعيف، لا يتجاوز سطح الثقافة إلى الأعماق، ولا يظهر إلا عند النخبة، ولا يتعدى عمقه التاريخي أكثر من مئتي عام، منذ بدايات ترجمة الطهطاوي عن الغرب"[3]. وذلك يُعزى إلى عدم المعرفة باللغات الأجنبية (في مُعظم الأحوال)، إلا قدراً لا يتجاوز "محو الأمية"، حتى ظهر جيل لا يعرف بطريقة مُباشرة، كيف ينظر إلى ما يدور حوله من العالم، حتى لا يُطالب بحقه في حياة أفضل[4]، فغدا شبابنا العربي، يُحاول كسر طوق العُزلة التي تفرضها عليه سياسة نشر عدم المعرفة باللغات الأجنبية، عن طريق الإقبال على كل ما يمكن أن يحصل عليه من أعمال مُترجمة، بالرغم من أن هذه المصادر غير مأمونة، أو مضمونة، لدخول العامل التجاري إليها، وضعف الدقة في الترجمة. ناهيك، أن الترجمات ذاتها انتقائية، لا تستطيع أن تستوعب من الإنتاج الثقافي العالمي، إلا قدراً ضئيلاً[5].

ويشارك فؤاد زكريا مثقفي العالم الثالث، رغبتهم المخلصة، في أن تكون لهم ثقافتهم الخاصة، وفي أن تتحرر هذه الثقافة، من وصاية الثقافة الغربية، وهيمنتها. و"أمنية الأمنيات" عنده، بحسب تعبيره، "هي أن تتمكن أجيالنا الجديدة، من أن تفهم نفسها، وتفهم العالم المُحيط

1 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع سابق، ص 15.

2 - زكريا، فؤاد (1978)، محنة الثقافة عند الشباب العربي، الكويت: مجلة العربي، عدد 232، ص 18.

* - وهو ما ذهب إليه حسن حنفي، حيث يرى أن مكونات الثقافة العربية ثلاثة: الموروث القديم، والواقع المُعاش، والوافد الحديث، بصرف النظر عن نسب التكوين لكل منها. وهي أيضاً عناصر تكوينية في الزمان التاريخي، الماضي والمستقبل والحاضر. انظر: حنفي، حسن(1998)، هموم الفكر والوطن، مرجع سابق، ص 91- 92.

3 - المرجع السابق، ص 91.

4 - زكريا، فؤاد (1978)، محنة الثقافة عند الشباب العربي، مرجع سابق، ص 17.

5 - المرجع السابق، ص 18.

بها، من خلال أعمال ثقافية ناضجة، صنعناها نحن، وأن نكف عن النظر إلى أنفسنا، وإلى العالم، بعيون الآخرين، ولكن هذه الأمنية، تحتاج إلى وقت وجهد، وقبل كل شيء إلى إتقان"[1].

أما مصادر الثقافة المحلية، فليست بأحسن حالاً من سابقتها، ذلك لأن مستوى القضايا التي يعالجها الكُتاب، والمُفكرون المحليون، والتي يُمكن أن يجد فيها الشباب العربي زاداً ثقافياً، يسير نحو الانحدار المُستمر، والأزمة في هذه الحالة ليست أزمة الكُتاب والمفكرين أنفسهم، بقدر ما هي أزمة المناخ الذي يكتبون به. فالوطن العربي يُعاني من قيود على الفكر الحر، لم يعرف لها مثيل منذ زمن بعيد، فيبتعد الكُتاب عن إثارة الموضوعات الشائكة والحساسة، مُكتفين بالكلام عن الموضوعات "المحايدة"، يُجاري بعضها التيار السائد، ويركب موجة التملق والمُسايرة، ناهيك عن مُحاربة وسائل الإعلام إلى كل ما هو جاد، ويصل بها الحال إلى الحظر التام[2].

وهو ما يؤكده فؤاد زكريا، من خلال خبرته في سلسلة عالم المعرفة، إذ يرى أن المؤلفين العرب مُتكاسلون في الكتابة إلى حدٍ بعيد، وأننا نُعاني قلة الكتب المؤلفة، على عكس الحال في مجال الترجمة، ويبدو أن الأزمات العربية المتلاحقة، قد أجهدت أذهان المؤلفين، بحسب تعبيره[3].

أما المصدر الأخير، الذي يُمكن أن يستمد منه الشباب العربي زادهم العقلي، فهو الثقافة التقليدية، أو التراثية، ويشمل ذلك أيضاً، الكتابات الحديثة التي تعرض التراث، أو تدافع عنه، أو تستلهم روحه[*]، وهذه الثقافة، كما يرى فؤاد زكريا، لم تنجح في تقديم التراث، بصورة فيها حيوية، أو تجديد، أو قدرة على التحدث بلغة العصر. ذلك لأن افتقار هذه الثقافة التقليدية، إلى القدرة على مُسايرة العصر، أو مُخاطبة العقول بلغة قريبة إلى فهمها وحسها وذوقها، يدفع الشباب إلى اتخاذ أحد الموقفين: فهناك قلة من الشباب، تتأثر بالثقافة التقليدية في صورتها الجامدة، غير المتطورة، لأنها مهيأة نفسياً واجتماعياً للخضوع والانقياد التام، ولأنها عطلت ملكات العقل والنقد، تعطيلاً كاملاً، وتصورت أن هذا هو الطريق إلى الإيمان السليم. وهذه القلة، تسلك في أغلب الأحيان، سلوكاً مُتطرفاً، تستخدم فيه العصا، وقبضة اليد أكثر مما تستخدم

---

1 - زكريا، فؤاد (1988)، المراهقة الثقافية، مجلة العربي، عدد فبراير 351، ص 22.

2 - زكريا، فؤاد (1978)، محنة الثقافة عند الشباب العربي، مرجع سابق، ص 18-19.

3 - حوار: زكريا، فؤاد، والمخزنجي، محمد (2003)، فؤاد زكريا... وعالم المعرفة: جامعة شعبية وحرة، الكويت: مجلة العربي، عدد ديسمبر 541، ص114.

* - وهو ما ذهب إليه حسن حنفي، من أن التراث القديم مستمراً في الوعي الحاضر، ولم تحدث قطيعة معرفية بيننا وبينه، كما حدث في الغرب أبان عصر النهضة، وما زال التواصل هو الغالب، وليس الانقطاع. انظر: حنفي، حسن (1998)، هموم الفكر والوطن، مرجع سابق، ص 91.

العقل والمنطق، ومن هنا، كانت وستظل، مصدراً للقلاقل والمتاعب في الوطن العربي، وهي قطعاً لا تُمثل وجه المستقبل بين شباب العرب(1).

أما الأكثرية الغالبة من الشباب العربي، فإنها تجد نفسها عاجزة، عن الاقتناع بما يدعوها إليه أنصار التراث، من المُنعزلين عن واقع العصر، ولا يُمكن أن يجدوا فيه إشباعاً لحاجاتهم الثقافية، وليس هذا منهم عداء للتراث على الإطلاق، وإنما هو عداء لطريقة مُعينة في تقديم التراث، واختيار نماذجه الجدية بالإيحاء(2).

فهؤلاء، يقومون بإحياء الماضي فحسب، ولكن، حقيقة الأمر، هي أنهم يلونون هذا الماضي، ويشكلونه وفق هواهم، وتبعاً لأساليبهم الخاصة في الانتقاء والتقديم، وفي استطاعة غيرهم، أن يقدموا للتراث وجهاً مُختلفاً كل الاختلاف، وجهاً مُضيئاً، يُحفز على التعقل والتفكير، ولا يقف في وجه أي تقدم فكري لاحق، بمعنى، ما قاله فؤاد زكريا " التراث ما نصنعه نحن به"(3).

وقد ربط فؤاد زكريا، بين فهم المفكرين الحاليين للتراث، مع تعدد توجهاتهم، بين مؤيد له ومُعارض، وبين تخلف العرب والمسلمين عن ركب العصر، فالتراث يُشير اليوم إلى ما هو مُشترك بينهم، أي إلى الإرث الفكري والروحي الذي تجمع بينهم، ليجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف، وهكذا، أصبح التراث بالنسبة للوعي العربي المُعاصر، عنواناً على حضور الأب في الابن، وحضور السلف في الخلف، وحضور الماضي في الحاضر. ذلك هو المضمون الباقي في النفوس، الظاهر في الوعي، الذي يُعطي للثقافة العربية الإسلامية، عنصراً أساسياً ورئيساً من عناصر وحدتها(4).

ومن هنا، يُنظر إلى تلك الثقافة، لا على أنها بقايا الماضي، بل على أنها "تمام" هذه الثقافة، وكلّيتها: إنها العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى: إنها في آن واحد، المعرفي والأيديولوجي(5).

فيما تقدم، المصادر الثلاثة المُمكنة لثقافة الشباب العربي، وهي بحسب فؤاد زكريا، كلها محفوفة بالمخاطر، ويقع اللوم الأكبر، من حرمان الشباب من مصادر الثقافة العميقة الجادة،

1 - زكريا، فؤاد (1978)، محنة الثقافة عند الشباب العربي، مرجع سابق، ص 19- 20.

2 - المرجع السابق، ص 20.

3 - المرجع السابق، ص 20.

4 - محسن، نجاح (2008)، فكرة التقدم عند فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 24.

5 - الجابري، محمد عابد (1986)، التراث ومشكل المنهج، بيروت: مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد يناير 83، ص6.

على المجتمعات العربية نفسها[1]، ويقول فؤاد زكريا: "إن الإنسان الأمي، هو إنسان مثل الآخرين، وكونه أمياً، ليست غلطته، بل ربما هي غلطة الدولة، والمُجتمع الذي يعيش فيه"[2]، كونها قد قصرت أيضاً، في تزويد الشباب بوسيلة اتصال بالعالم الواسع، الذي يتقدم بخطى مُذهلة، وذلك عن طريق[3]:

أ. تدني مستوى تعليم اللغات الأجنبية في مدارس الدولة، للحد الذي يسمح للأجيال بالتزود بالثقافة العالمية.

ب. رسم سياسات مقصودة، تستهدف التعبير عن الرأي الرسمي وحده، وتأبى على الآخرين حرية الفكر.

ج. عجز المجتمعات العربية، بالرغم من تعلقها بالتراث الماضي، عن تقديمه للأجيال، بالصورة التي تسمح لهذه الأجيال، بأن تتخذ منه منبعاً من منابع ثقافتنا.

د. إن المجتمعات العربية لا تولي التفكير في مستقبلها، الذي سيتسلّم رايته هؤلاء الشباب، ما يستحقه من اهتمام.

ه. حجب جيل الكبار، أو على الأقل أصحاب المسؤولية من أفراده، الذين يتمتعون بتفوق ثقافي، منابع الثقافة عن الأجيال الجديدة عمداً، والدافع لذلك الاستمتاع بإحساس الامتياز عن الآخرين.

ج. الأزمة الثقافية.

يُعرّف فؤاد زكريا الأزمة بأنها "انقطاع وانفصال عن حالة سوية، أو مألوفة، أو مُستمرة. ومن شأن هذا الانقطاع، أن يجلب اضطراباً أو ألماً، لأن المألوف بطبيعته مُريح، ولأن السويّ بطبيعته صحيّ"[4]. كما يرى، أن ثقافة الأجيال الجديدة في الوطن العربي، يشوبها الاضطراب والخلط وضيق الأفق. ويُحمل مسؤولية كل ذلك إلى جيل الكبار، مُعتبراً هذه الظاهرة، من أخطر الظواهر التي تُهدد المستقبل العربي، بل ربما كانت، أخطر من كثير من الأزمات السياسية، التي شغلنا أنفسنا بها أمداً طويلاً، مُتغافلين عن كل ما عداها، من الأزمات الاجتماعية والفكرية[5].

---

1 - زكريا، فؤاد (1978)، محنة الثقافة عند الشباب العربي، مرجع سابق ص 21.

2 - مبارك، منصور (1999)، فؤاد زكريا، نزعة إنسانية تتخطى الحدود السياسية، مرجع سابق، ص 160.

3 - زكريا، فؤاد (1978)، محنة الثقافة عند الشباب العربي، مرجع سابق، ص 20.

4 - زكريا، فؤاد (1971)، أزمة واحدة أم أزمتان، مرجع سابق، ص 4.

5 - زكريا، فؤاد (1978)، محنة الثقافة عند الشباب العربي، مرجع سابق، ص 17.

ويرى فؤاد زكريا، أن كل عصر من عصور التاريخ، كانت له أزمته الثقافية الخاصة. وأن مفهوم الأزمة[*] يبدو مُلازماً لمفهوم الثقافة، معللاً ذلك، أن الوعي الذي يتميز به المُثقف، يجعل تفكيره خارجاً عن إطار القيم الشائعة، تطلعاً منه إلى عالم أفضل. وهذه الأزمة، مزدوجة بطبيعتها، فهي من جهة، تُعبر عن عجز الواقع عن مواكبة الفكر، وذلك لأن الفكر بطبيعته، أكثر مرونة على التحرك في اتجاه المستقبل، وتخطي الموجود بالفعل. ومن جهة أخرى، يرى فؤاد زكريا، أن الواقع، قد يكون هو الأسرع تطوراً من الفكر، بحيث يعجز الفكر عن مواكبته، وهذه السمة تبرز في العصر الحديث، بوجه خاص، وفي المجتمعات السريعة التطور، بوجهٍ أكثر دقة. فالتغيرات الاقتصادية، والاجتماعية، والتقنية، التي تطرأ على الواقع، أسرع من التغييرات التي تطرأ على الفكر، وان تغيير البيئة الاجتماعية، يكون أسرع، وربما أسهل، من تغيير عقول الناس، وقيمهم، وأساليب تفكيرهم، وسلوكهم[1].

ويرى فؤاد زكريا، أنه في وطننا العربي، إحساس حاد بأن الثقافة في أزمة، إلا أن المتحاورين في هذا الموضوع، لم يصلوا إلى تحديد واضح لطبيعة الأزمة، ومظاهرها، ووسائل حلها، ذلك لأنهم لم يتفقوا على معانٍ محددة، للكلمات التي يستخدمونها في بحث هذا الموضوع الحيوي[2].

ويرى أن التصادم بين الفكر والواقع، هو مُلازم للتطور الحضاري للإنسان، بل ربما كان علامة صحّية، تدل على يقظة الوعي الإنساني، ورهافة إحساسه بالظروف المُحيطة به. " وهو يُمثل مرحلة انتقال للمجتمع كله، من مرحلة تاريخية، إلى مرحلة تاريخية أخرى"[3]. أما في حال إذا كانت الأزمة، تُعبر عن مرض أو اختلال، كأن لا يكون هناك حد أدنى للشروط التي يُمكن أن تزدهر فيها الثقافة، فهذا نوع غير صحي من الأزمات الثقافية، كأن تُفرض قيود شديدة، على حرية التعبير، بوجهٍ عام، أو حرية أصحاب اتجاهات فكرية مُعينة، في التعبير عن أنفسهم، أو توكل أمور الثقافة، إلى أشخاص جهلاء، يتعمدون تخريبها، أو نشر التفاهة. وهو واقع حال أزمة الثقافة في عالمنا العربي، وفي معظم بلاد العالم الثالث[4].

---

* - هناك بُعد آخر لمفهوم الأزمة عند فؤاد زكريا، وعلاقتها بالعقل، ومتى تُعد الأزمة علامة مرض، ومتى تُعد علامة صحة، عندما ترتبط بالعقل، وتكون دليل حيويته وفاعليته ونشاطه، للمزيد: انظر: زكريا، فؤاد (2004)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 12 وما يليها.

1 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة، مرجع سابق، ص 16-17.

2 - المرجع السابق، ص 11.

3 - حنفي، حسن (1998)، هموم الفكر والوطن، مرجع سابق، ص 90.

4 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة، مرجع سابق، ص 18.

ويرى فؤاد زكريا، أن العلاقة بين الثقافة والسلطة، هي التي تتحكم، إلى حد بعيد، في تحوير معالم الأزمة الثقافية، في عالمنا العربي؛ ذلك لأن السلطة، هي المسؤولة عن توفير، أو تعكير الجو الذي تعيش فيه الثقافة، وعن تحقيق الشروط اللازمة لنموها، أو وضع المعوقات في طريقها[1]، حتى غدت مهمة مؤسسات الدولة الثقافية، هي تبرير الدولة القاهرة، وإضفاء الشرعية عليها، والدفاع عنها[2].

والأزمة ليست خاصة بالمجتمع العربي دون غيره من المجتمعات، فلا يكاد يوجد مجتمع خالٍ من أزمة[3]، ويفرق فؤاد زكريا، بين الأزمة الثقافية في المُجتمعات الأوروبية، والأزمة في دول العالم الثالث، فالإحساس السائد في المجتمعات الأوروبية، هو أن الأزمة الحقيقية للثقافة، تكمن في التحدي الذي يواجه به العلم المُتخصص، روح الإنسان، وخياله، وملكاته الإبداعية، وفي اضطرار العقل الإنساني، إلى أن يعيش مُنقسماً على نفسه، بين تقنية أصبحت أساسية بالنسبة إليه، وملكات إبداعية، تطالب لنفسها، بالحق في التعبير الكامل عن نفسها[4].

أما في العالم الثالث، فإن المشكلة الحقيقية التي تواجهها الثقافة، هي تحدي السلطة، لا تحدي العلم[*]. فالسلطة قد تكون سلطة العُرف الشائع، أو سلطة الدين، أو سلطة الحكومة، وهذه الأنواع الثلاثة من السلطة، تؤثر على الثقافة تأثيراً "سلبياً"، إذا استخدمت بطريقة تعسفية غاشمة[5]. فالعُرف، يتسم بالثبات، والبقاء على الأوضاع السائدة، بل والتشبث بالماضي، ومحاولة تثبيته. في حين، أن الإبداع الثقافي، يتطلع إلى التغيير نحو الأفضل. أما السلطة الحكومية، فإنها تظهر في بلاد العالم الثالث بوضوح، لأن معظم الأنظمة في هذه البلاد تسلّطية، تتدخل فيها الدولة، لفرض رأيها على مختلف أشكال التعبير الثقافي، وتضع العراقيل أمام الأعمال الثقافية، التي تتعارض مع اتجاهات الدولة[6].

---

1 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة، مرجع سابق، ص 18.

2 - حنفي، حسن (1998)، هموم الفكر والوطن، مرجع سابق، ص 104.

3 - المرجع السابق، ص 89.

4 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع سابق، ص 19.

* - في حين يرى حسن حنفي، أن هناك سبع تحديات تواجه الثقافة، وتدفع إلى الاستجابة: أولها تحرير الأرض المحتلة، وثانيها الحريات العامة، وثالثها العدالة الاجتماعية، ورابعها التجزئة، وخامسها التبعية في الغذاء والكساء والسلاح والعلم، وسادسها التغريب والتبعية للغرب، وسابعها سلبية الجماهير وحيادها ولا مبالاتها. انظر: حنفي، حسن (1998)، هموم الفكر والوطن، مرجع سابق، ص 100-103.

5 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع سابق، ص 20.

6 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع سابق، ص 20.

أما مشكلة الثقافة والسلطة الدينية، فقد أُثيرت في الوطن العربي، منذ فجر النهضة الحديثة، أي منذ ظهور رواد الفكر الحديث(*)، الذين أثاروا مشكلة التغيير، الذي ينبغي أن يطرأ على فهمنا للدين، من أجل مواجهة مطالب الحياة الحديثة. وتصدى لهم أنصار الاتجاهات التقليدية، وما زالت المُشكلة قائمة حتى يومنا هذا، بل أخذت في السنوات الأخيرة، شكلاً حاداً، وأصبحت تمثل مظهراً أساسياً، من مظاهر الصراع الثقافي في بلادنا[1].

ويرى فؤاد زكريا، "أن المرحلة الأولى في النهوض الثقافي، تبدأ بصدمه ثقافية، تُضاف فيها عناصر وافدة من الخارج، لكي تُحرك العقول الراكدة، وتُثير التساؤل حول المُسلمات التي كانت تُقبل بلا مُناقشة. ولكن مرحلة النضوج الحقيقي، هي تلك التي تعود فيها الثقافة إلى الذات، وتستوعب العناصر الأخلاقية، ثم تهضمها، لتُسري عصارتها كياننا العقلي والروحي، لا بوصفها عنصراً آتياً من الخارج، بل بوصفها جزءاً من تكويننا. وليس يتحقق ذلك، إلا إذا وقفنا من الثقافة الخارجية موقفاً نقدياً استقلالياً، وحددنا بوضوح، علاقتنا بتاريخنا وتراثنا، وعرفنا كيف تتحكم هذه العناصر جميعاً، ويُسيطر عليها، بدلاً من أن نخضع نحن لتحكمها وسيطرتها"[2].

* - وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني، وعبدالله النديم، ومحمد عبده، ثم الجيل التالي، الذي يُمثله طه حسين، وعلي عبد الرزاق.

1 - زكريا، فؤاد (2010)، خطاب إلى العقل العربي، مرجع سابق، ص21.

2 - زكريا، فؤاد (1984)، قانون التقدم والعودة إلى الذات، القاهرة، مجلة الهلال، عدد ديسمبر، ص 13.

الخاتمة:

كتب فؤاد زكريا في التفكير العلمي، وتمنى تأليف كتاب يحمل عنوان العقلانية، يقوم فيه فؤاد زكريا، بتأصيل لهذا المفهوم، وتبيان أبعاده، وتأكيد فائدة العقلانية، كأساس للتفكير في العالم العربي بالذات. ولكن، حالت ظروف فؤاد زكريا الصحية، دون إتمام هذا المشروع[1].

حاولتُ، عبر فصول هذه الأطروحة، توضيح الأسس النظرية لمنهج فؤاد زكريا العقلاني، وهذا لا يعني الحديث عن نظرية عقلانية متكاملة له، لأن ذلك بعيد كل البُعد عن فكر فؤاد زكريا، ولكن، ما حاولت القيام به، هو تقديم صياغة لمنهجه العقلاني، والكتابة في موضوع، طالما تمنى فؤاد زكريا الكتابة به.

وقد كان لفؤاد زكريا، تحليلات مُعمقة للعقلانية العربية وللمثقفين. كما أن تحليلاته هذه، لم تقتصر على المثقفين وحدهم، دون الأصوليين، بل شملت كلا الطرفين. كما كان يسعى دائماً من تحليله للفكر، إلى تحري الدقة، وإزالة اللبس، وتوضيح الأفكار المغلوطة، التي تزخر بها ثقافتنا، ومحاولة تصحيح المفاهيم، ووضع الأمور في نصابها الصحيح.

ولذلك، كان فؤاد زكريا في رفضه للميتافيزيقا والغيبيات، يدعو إلى تحليل الفكر واللغة، لإزالة الغموض واللبس عنها، حتى لا يُبنى الفكر على نسق نظري عقائدي، أو مذهبي. ومن هنا، كان يعتمد في منهجه على التحليل والدقة والوضوح.

وكان الاتجاه العام والغالب في كتابات فؤاد زكريا، هو الاتجاه العقلاني، المؤمن بأهمية التفكير النقدي، ساعياً إلى جعل الفلسفة أداة لخدمة قضايا الإنسان، بمختلف أنواعها ومجالاتها، مُطالباً الفلسفة أن ترتبط بالواقع. وقد كان حريصاً كل الحرص، على الربط بين العقل والمجتمع، مبيناً الدور الكبير الذي يلعبه العقل في الإصلاح السياسي والاجتماعي والفكري. وهو ما يشكل بعث لحركة التنوير العقلي في مجتمعاتنا العربية.

فقد طالب فؤاد زكريا، بمنح العقل كل حقوقه ، بدلاً من أن نقفز دون تبصر، من مرحلة التفكير الأسطوري، إلى مرحلة ما بعد العقل، مُتخطين المرحلة الوسطى، مرحلة مُمارسة التفكير العقلاني، التي هي أملنا الوحيد، في أن نُصبح مُجتمعاً مُسايراً للعصر[2]. وعلى الرغم

1 - زكريا، فؤاد، والعلي، فاطمة (2001)، وجهاً لوجه، مرجع سابق، ص 68-69.

2 - زكريا، فؤاد (1971)، أزمة واحدة أم أزمتان، مرجع سابق، ص 10.

من أن فؤاد زكريا ينقد أصحاب المُعاصرة، إلا أن هذا لا ينفي، أنه يقع داخل التيار القائل بالمعاصرة، وذلك من منطلق قوله بالتأسيس العلماني لحياتنا المعاصرة[1].

إن فؤاد زكريا، لا يقف عند حد تشخيص الهموم العربية والإسلامية، وإنما يعرض تصوره الإيجابي، لحضارة جديدة، تحقق للإنسان أبعاده المتعددة، وتكتمل فيها مقومات الحياة الحقه. وبطبيعة الحال، فلا بد لبلوغ هدف كهذا، من مراجعة شامله للطريق الذي ظل الإنسان العربي يسلكه حتى اليوم، والأهداف التي ظل يبذل الجهد، ويتحمل العناء، من أجل تحقيقها. وبهذا المعنى، يُمكن القول إنه إذا كان الإنسان العربي، يعتقد أن المبادئ التي يقوم عليها هي مبادئ مُطلقة، فإن فؤاد زكريا يرى أنها في واقع الأمر مبادئ نسبية، يُمكن الخروج عليها، وربما خلاص الإنسان العربي، يكمن في قدرته على تجاوزها. وهذه هي الرسالة التي أراد فؤاد زكريا، إيصالها إلى الإنسان العربي، طوال رحلته العقلانية.

أما في الفكر العربي المُعاصر، فإن قضية العقلانية والتفكير العلمي، ما زالت تراوح مكانها. ففي الجانب النظري، لاحظ الباحث اهتماماً كبيراً، في حين أن الجانب العملي التطبيقي ما زال يراوح مكانه، دون مؤشرات تذكر لبوادر أمل في التقدم، رغم مرور فترة زمنية ليست بالقصيرة. وما زال هذا الجانب، يسير ببطء، ولا يتماشى مع الجانب النظري، الذي خطا خطوات واضحة. ووفقاً لرأي فؤاد زكريا، فإن تقدم وتطور الحضارة العربية، وتقدم العقلانية العربية، والتفكير العلمي، ووضع أسس راسخة لهما، لن يكون إلا بالسير جنباً إلى جنب، لكلا الجانبين النظري والعملي. كما أن قضية العقلانية والتفكير العلمي يجب أن تتخطى حدود الطرح المفاهيمي النظري، التي نتناولها بنوع من التجريد والعمومية، والانطلاق من أساس الممارسة الفكرية والاجتماعية، النابعة من الواقع العربي المُعاش، ومناقشة مشكلاته وقضاياه المستجدة، ومحاولة البحث عن حلول ناجعة، لكافة ما يجابهه من قضايا مصيرية مهما كانت درجة أهميتها وتأثيرها على المجتمع العربي.

إن أغلب المفكرين العرب، قد اصنعوا التيارات العقلانية في الفكر العربي المعاصر، اعتماداً على علاقة الفرد بالدين وعلاقته بالعقل، من حيث أولوية، وسيادة، واعتماد مَنّ؟ وهو ما انعكس على تصنيف تيارات العقلانية، وتسميتها الواردة في الفصل الأول من الدراسة، وهو ما أدى إلى حصرها في أشكال: التراثية والنقدية والثورية والعلمية... .

1 - سالم، أحمد محمد (1998)، النزعة النقدية عند فؤاد زكريا: قراءة في مشكلة الأصالة والمُعاصرة، مرجع سابق، ص 136.

ويُمكن القول، إن القضية الأساس، ليست في أي من مصدري العقلانية الداخلي أم الخارجي، الذاتي التراثي أم الغربي، بل أن القضية الأساس في حجم الإجهاضات التي يعاني منها المجتمع العربي، الناتجة عن الهزائم السياسية والعسكرية، وواقع الحال المتردي نتيجة انسلاب الحرية الفردية، وعدم القدرة على التعبير، في أجواء يخيم عليها الإرباك، وضبابية الرؤية المستقبلية، وصعوبة التنبؤ بالقادم، وعدم الاستقرار بكافة أشكاله، جراء علاقتنا بالغرب، وفرضه على المجتمعات العربية، بعملية انتقائية مدروسة، ما الذي ينبغي الأخذ به من حضارتهم ؟ وما الذي يُحرم على المجتمعات العربية منها؟.

وقد رأى فؤاد زكريا، أن التراث العربي، لا يعارض النزعات العقلانية، التي عاشها الفكر الإنساني القديم السابق عليها، أو النزعات التي جاءت بها الحضارة الغربية الحديثة، للحاجة الماسة لها في هذا الظرف الدقيق الذي تعيشه الأمة، والتي تتطلبها حركة النهوض والمقاومة في المجتمعات العربية، من المشرق إلى المغرب، منذ بداية القرن المنصرم وحتى اليوم. كما أنه لا يوجد في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، محاولات في إعادة بناء مفاهيم العقلانية وأطروحاتها، اللهم، إلا في مستويات موصولة بأسئلة تاريخية محددة. صحيح أن التيارات العقلانية في الفكر العربي المُعاصر جمعيها تلتقي تحت مظلة عبارة العقلانية، فيُقال: العقلانية الإصلاحية، أو العقلانية الليبرالية...الخ، ولكن كل واحد على طريقته، وقد نصل أحياناً إلى أن هذه العقلانية ليست غير تلك فحسب، بل قد تناقضها، مما يدلل على أن العقلانية ليست واحدة، بل في الفكر العربي المعاصر هناك عقلانيات كُثر، وكل واحدة منها توصل إلى هدف مختلف تماماً عن الهدف الذي تسعى إلية العقلانية الأخرى. لذا ، فإن الباحث يجد أنه من الأجدر أولاً، وقبل كل شيء، أن يكون هناك تعريف واضح للعقلانية تجتمع عليه كل التيارات، وأن الاختلاف الواضح، لا بل التضاد -إن جاز لي التعبير- أحياناً في مفهوم العقلانية، يضعنا أمام أزمة حقيقية، تتطلب إعادة النظر في هذا المصطلح، والخروج برؤية توفيقية وتعريف محدد.

فكل مجتمع، هو الذي يحدد عقلانيته، انطلاقاً من المعارف العلمية التي أكتسبها، وحسب شروطه الثقافية الخاصة، وأن إدراك هذه الحقيقة التاريخية والاجتماعية للعقل، هي وحدها التي تسمح لنا برؤية إمكانيات النقد الفكري، واحتمالاته، وطرق تحقيقه. ومن ناحية أخرى، فإن التراث الثقافي، يؤدي دوراً بارزاً في تكوين سلسلة الإحالات الرمزية لهذه العقلانية، وبلورة لباسها أو شكلها العام؛ فلكون العرب مسلمين دلالة وأثر كبيرين، في فهم عقلهم، وتطور مفهوم

العقلانية عندهم، فأصبحنا نأخذ كل ما هو غربي، ونرفض كل ما يناقضه في ثقافتنا العربية الإسلامية.

إن دراسة الواقع والتاريخ والتراث تتطلب دراسة علمية موضوعية، حسب شواهد ووثائق وأدله، وبالحجة والمنطق والبرهان، لا اعتباطاً، مع الإيمان ، بأن الموضوعية الخالصة شبه مستحيلة، في الأمور الاجتماعية والعقائدية والفكرية، وليست كالعلم الموضوعي. كما أن على الباحث أو الدارس، عدم إقحام أيديولوجيته عمداً على أساس التبشير بها والدعوة أليها، فمثلاً: لو كان اشتراكياً يعمد على فهمها، وتوجيه النصوص والأحداث والمفكرين القدامى فهماً مبالغاً فيه. وهو ما وقع به فؤاد زكريا، إلى حد بعيد. مع إيماني، كباحث، بحق الدارس أن يفعل ذلك، شريطة أن لا يمنع أو يقيد غيره، في أن يعطي رأياً مخالفاً، أو "أدلجة" مخالفة لأيديولوجيته.

وعلى الرغم من وجود صراع بين الآخر والإسلام كدين، وأن كثيراً من الشواهد تؤكد ذلك، لكن المُستهدف، ليس الإسلام كفكر، بقدر ما هي الدول والشعوب الإسلامية، والمصالح المرتبطة بهذه الدول، كالنفط والأسواق والتبعية. والذي يقود ذلك ليس رجال السياسة والفكر والفلسفة والعلم الغربيون، بل حتى أحياناً رجال الدين، والشركات العالمية، لدرجة أصبحت توظف أطروحات الإسلام بشكلها المُتطرف، عند بعض التيارات، كأحد الأسلحة والمبررات، للحرب ضد مصالح الشعوب الإسلامية بشكل عام، والعربية على وجه الخصوص. فالحرب من قبل الدول الغربية، لا تقتصر على الدول الإسلامية والعربية فحسب، بل على كثير من الشعوب والبلدان في العالم الثالث، وبلدان أوروبية تشاركها الدين أحياناً، أو لا تشاركها الدين، كالصين واليابان والهند، ودول شرق أسيا وأمريكا الجنوبية، ولكثير من دول أفريقيا. وهذا بدوره سيؤدي بنا إلى الانكفاء على أنفسنا، ضد الآخر، بصورة المُستعمر المضطهِد، الناهب لخيراتنا، السالب لحريتنا وإرادتنا، المنحاز جهاراً نهاراً لعدونا، رافضين سياسته، وكل ما يحث له من علم ومناهج، وأمور وتوجهات عقلية. وكل ذلك، كفيل بدوره في تسهيل وصول الغرب إلى غايته المنشودة، من خلال بقائنا أسرى لقرون مضت، وحبيسي التراث[1].

وهذا ما حاول فؤاد زكريا أن يؤكد عليه، فهو يدعو بأن لا ننزلق من خوفنا على تراثنا وثقافتنا، إلى معاداة ومحاربة كل ما ليس لنا في الثقافة والعلم والحضارة، وعلينا أن ندرك تماماً، أننا جزء من هذا العالم، وعلينا مواكبة رحلته نحو التطور والنهوض، ومواكبة سير

---

1 - انظر: الألوسي، حسام محي الدين (2005)، حول العقل والعقلانية العربية: طبيعة ومستقبلاً وتناولاً، مرجع سابق، ص 30-39.

الثقافة العالمية، ولكن بنوع من التفريق والتمييز، بين التاجر والسياسي، وبين العالم والمفكر، والفنان والمبدع، فهذا إنتاج إنساني عام، علينا احترامه وتقديره، وعلينا أن لا نرمي الصالح بجريرة الطالح.

كما يدعو المفكرين العرب، أن يتحصنوا من الداخل، من خلال تعديل ثقافتهم، وبالحرية، وأخذ زمام المبادرة، والمصارحة، وفهم الآخر ثم مناقشته، ومحاربة الجهل والتجهيل، وكسر قيود الحصار الثقافي، الذي يفرضونه على أنفسهم طوعاً حيناً، وقسراً حيناً آخر، بدافع من الآخر، وعدم المبالغة في ردّ خطايانا وانتكاساتنا وتخلفنا، على كافة الصُعد، إلى الآخر دائماً.

أما عن مُحاولات خوض غمار العقلانية والتفكير العلمي عند فؤاد زكريا بالذات، فقد خرج الباحث بمجموعة من الاستنتاجات والنتائج، كان من أبرزها، أن عقلانية فؤاد زكريا قد تداخلت عليها التيارات العقلانية الثلاثة: النقدية والعلمية والليبرالية، على حد سواء. كما أن نظرة فؤاد زكريا إلى الحقيقة، بُنيت على أسس علمية وواقعية، لا على أسس ذاتيه أو عقائدية، أو غيبية، ولا تقوم على أسس نظرية، بل على التعددية، فهي لا تتبع نسقاً نظرياً، بل ترتكز على أسس عقلانية، مرتبطة إما بالفكرة، أو الظاهرة نفسها، التي تناولها فؤاد زكريا، كظاهرة جزئية مُرتبطة بالواقع. وقد برز ذلك بشكل واضح وجلي، في مناقشته لقوى الإسلام السياسي، وللثقافة، والتفكير العلمي.

أن فؤاد زكريا قد تأثر، ببعض المفكرين والفلاسفة، سواء اليونانيين، أو الإسلاميين، أو العصر الوسيط، أو الفكر العربي الحديث، وكان لهم الأثر في تكوين رؤية فؤاد زكريا للعقلانية والتفكير العلمي، إلا أنه، مع كل ذلك، لم ينتمِ لمدرسة فكرية مُعينة. وعندما سُئِل فؤاد زكريا، عمن تأثر بهم، قال: إنه يفضل المعتزلة وابن رشد، وهذا بطبيعة الحال، يكشف عن توجه فؤاد زكريا الفكري نحو العقلانية، في الفكر الفلسفي العربي، أما في الفلسفة الوسيطة، فهو يفضل نيتشه(*)، واسبينوزا(**). أما في الفلسفة المعاصرة، فقد تأثر فؤاد زكريا ببعض الجوانب في فلسفة براتراند راسل، وفلسفة جان بول سارتر، ولكنه لا يتفق معهم بجوانب أخرى. وعبر عن إعجابه بالجاحظ، وطه حسين، وزكي نجيب محمود، وصادق جلال العظمة، إلا أن فؤاد زكريا

* - نيتشه كان موضوع رسالة فؤاد زكريا في درجة الماجستير، وكان عنوانها: "النزعة الطبيعية عند نيتشه"، وهي أول رسالة ماجستير في كلية الآداب في جامعة عين شمس في مصر عام 1952.

** - باروخ اسبينوزا (بالهولندية: Baruch Spinoza)، هو فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن 17. ولد في 24 نوفمبر 1632 في أمستردام، وتوفي في 21 فبراير 1677 في لاهاي.

لم يرضى لنفسه موقف المؤيد تماماً على طول الخط، بل موقف المعارض في بعض الأبعاد والاتجاهات[1].

وعن أهم الكتب التي شكلت فكره، عندما سُئِل فؤاد زكريا، أجاب: أنه لم يتأثر بكتاب واحد، أو مجموعة من الكتب، تأثراً مُباشراً، وأن موقفه من قراءة أي كتاب، هي أن يستجمع قدراته النقدية، ويتخذ منها موقفاً استقلالياً. وأنه لا يستطيع، بحكم تكوينه الفكري، أن يُخضع نفسه لتأثير كتاب مُعين. ويعتبر فؤاد زكريا، أن اتجاهه التلقائي نحو ما يقرأه من الكتب، هو النقد، وليس الخضوع والتأثير. لذلك، فإن معظم الكتب قد حفزت به ملكة النقد في ذهنه، ودفعتها إلى العمل[2]. وهو ما يراه الباحث، أحد أهم جوانب عقلانية فؤاد زكريا النقدية.

ومن خلال البحث في مؤلفات فؤاد زكريا، فقد تأثر فؤاد زكريا بأفكار فرانسيس بيكن[*](1561-1626)، عندما وضع الأخير، معياراً للعلم الصحيح: وهو قدرته على أن يُثمر أعمالاً. فالعلم العقيم عند فرانسيس بيكن ليس علماً، والعلم الذي يذهب ويختفي، دون أن تتغير حياة الناس في شيء، ليس علماً، والعلم الذي هو مُجرد تكديس للأفكار والآراء، دون أن ينعكس تأثيره على أحوال الناس الفعلية، ليس علماً، وإنما العلم في رأيه، هو ذلك الذي يُمكن أن يثمر أعمالاً، ويؤدي إلى تغيير حقيقي في حياة الناس[3]. هذه النظرة إلى العلم، تأثر بها فؤاد زكريا ، وقادته إلى التعريف الدقيق للتفكير العلمي، كما ورد في الفصل الثالث من الأطروحة.

ويبرز تأثر فؤاد زكريا بفرانسيس بيكن، في قضية المنهج العلمي، أكثر وضوحاً، فقد دعا الأخير، إلى تطبيق المنهج العلمي على جميع مجالات الفكر، وإن لم يكن وقته قد اتسع إلا للكلام عن تطبيقاته في مجال العلوم التجريبية فحسب[4]. وهو ذات التوجه، الذي طالما نادى به

---

1 - العراقي، عاطف (2010)، رائد التنوير والعقلانية، القاهرة: مجلة الهلال، عدد أبريل، ص 24-25.

2 - المرجع السابق، ص25.

* - فرانسيس بيكون - فيلسوف انكليزي (1561 - 1626) ، من رواد عصر التنوير، ومن أتباع التجريبية العلمية، ومن أنصارها الأوائل بعد عصور الانحطاط الفكري التي سادت أوربا. ويُعد بيكن أول من كتب المنطق العلمي بشكله الصحيح الحالي، وقواعد بيكن العلمية كانت لها الفضل في انبثاق الثورة الصناعية الكبرى لاحقاً ، وحتى علم النفس الحديث التجريبي يدين لبيكن الكثير، فكل شيء عنده خاضع للتجربة والتدقيق العلمي، حتى اللاهوت كان يدعوا لدراسته علمياً، حاله حال الفيزياء والكيمياء. وأهم ما أضافه بيكن للعلم، هو نظريته الشهيرة عن أوهام العقل، التي احتلت الفقرات 38 – 68 في كتابه (الأورغانون الجديد)، تلك الأوهام التي فتكت بالبشرية على طول تاريخها، التي فيها لا فكرة أو ظاهرة يمكن أن تكون صحيحة وقابلة للتصديق العلمي الدقيق، إلا أذا عبرت من تلك المرشحات الأربعة ، وهي : أولا، أوهام القبيلة: لا يمكن الاعتماد على الحواس البشرية في قبول الحقائق . ثانيا، أوهام الكهف: التكوين الفكري والاجتماعي الخاص بالفرد، هو حاجز يحول دون عبور الحقائق لنا. ثالثا، أوهام السوق: اللغة ويقصد بها بيكن الألفاظ هي أكثر وأخطر الشبهات التي توقع العقل البشري في أخطاء لا حد لها . رابعا، أوهام لمسرح : الموروث الفكري والثقافي القديم حين يقدس على أنه مسلمات وبديهيات غير قابلة للخطأ .

3 - زكريا، فؤاد (2007)، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص 82-83.

4 - المرجع السابق، ص 90.

فؤاد زكريا، بحيث يتوسع نطاق التفكير العلمي، بحيث لا يقتصر على العلوم التجريبية، بل يشمل كافة مناحي الحياة، وكافة الأشخاص، سواء منهم المتعلم، أو الشخص العادي.

كما تأثر فؤاد زكريا بفرانسيس ببيكن، وبباروخ اسبينوزا Baruch Spinoza في قضية الفصل بين العلم البشري، والوحي الإلهي، أو الدين والعلم[1]. فقد أكد اسبينوزا تأكيداً قاطعاً، أن الدين ينبغي أن يتخلى عن الدولة، وأن الهيئات الدينية، ينبغي أن تترك للدولة الكلمة الأخيرة في الشؤون الدُنيوية، وأن الأحكام التي يفرضها الله على الناس، لا ينبغي أن تصدر، إلا من خلال الحكام الزمنيين، وأن الدولة مبنية على عقد بشري، وسلطتها مُستمدة من سيادتها، لا من أحكام الإلهية[2]. كما يرى اسبينوزا، أن أفضل النُظم، هي تلك التي يُفصل فيها الدين عن الدولة، انفصالاً تاماً، وتصبح الدولة وحدها المسؤولة عن جميع المسائل المتعلقة بحياة رعاياها، الاجتماعية والسياسية والفكرية. ويرى فؤاد زكريا، أن اسبينوزا يرفض بشدة، كل محاوله لإعطاء العقل مكانة ثانوية، بالنسبة إلى الوحي، ويقول الأخير: "إني لأدهش ممن يرغب في إخضاع العقل، للحرف الجامد، الذي ربما كان الخُبث البشري قد أفسده... إن الناس ليظنون أن التقوى هي أن لا يثق المرء بعقله وبحكمه على الإطلاق، أما الشك في إيمان من نقلوا إلينا الكتب المُقدسة، فهو الفجور في نظرهم، ولكن هذا السلوك، ليس من التقوى في شيء، وإنما هو جنون محض[3]. ويُضيف: "إن المصلحة العامة هي القانون الأعلى الذي ينبغي أن يخضع له كل قانون آخر، سواء أكان إلهياً، أم بشرياً[4]. وهو ما يعتبره الباحث، الخيط المشترك لكل الكتابات التي تناولت المواضيع ذات العلاقة عند فؤاد زكريا، فلطالما دعا فؤاد زكريا إلى العلمانية، وعقد لأجلها المناظرات، وأخرج الكتب والمقالات، وفي مُعظم ما كتب، تقريباً، كان ينادي بما نادى به اسبينوزا من قبل، وهو فصل الدين عن السياسة، وهو ما يؤكد توجه فؤاد زكريا العلماني.

ويُعد فؤاد زكريا، فلسفة اسبينوزا، مُقدمة للروح العلمية بوجه عام، ومدخلاً إلى كل تفكير يُريد أن يسمي نفسه علمياً[5]. ويرى في فلسفته، محاولة لتخليص الأذهان من هذا التفكير البدائي الساذج، والاستعاضة عنه بنظرة إلى العالم، مُتماشية تماماً مع روح العلم[6].

1 - زكريا، فؤاد (2007)، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص 103.

2 - زكريا، فؤاد (2009)، اسبينوزا، مرجع سابق، ص 274.

3 - المرجع السابق، ص 185.

4 - المرجع السابق، ص 223.

5 - المرجع السابق، ص 100.

6 - المرجع السابق، ص 124.

ويبدو جلياً تأثر فؤاد زكريا باسبينوزا، حين يتساءل فؤاد زكريا: "من قال إن صاحب التفكير العلمي - ويعني به اسبينوزا - الذي يستبعد تماماً مبدأ فوق الطبيعة، مُحرم عليه أن يشعر بالأمل والحب والسمو، ويتغنى بهذه المشاعر[1]. ويرى فؤاد زكريا، أن اسبينوزا، من خلال كتابه الأخلاق، أراد أن يُفصح عن مذهبه، وأراد أن يقول: إن مذهبي يخلو من جميع العناصر فوق الطبيعية، أو التشبيهية، أو اللاعلمية، ويمكن أن يوصل، على أساس أفضل، إلى نفس الغاية التي تتخذها الأديان هدفاً أسمى لها. وفيه خلاص أيضاً، (عن طريق إدراك النظام الكلي للأشياء)، وفيه حرية أيضاً، (عن طريق فهم موقع كل شيء في السلسلة الضرورية الشاملة)، وفيه أيضاً طمأنينة وبركة، (عن طريق إدراك وحدة الكون، والذهن الذي هو مظهر جزئي له)، وفيه أيضاً حب، هو حب المعرفة والعلم[2].

كما يُريد اسبينوزا من الدولة، أن تُشرف على كل شيء، بحيث تكون مصالحها دائماً هي العليا، وإذا اعترض عليه، بأن أصحاب السلطة الزمانية قد يكونوا أشراراً، فإنه يرد على هذا الإعراض قائلاً، إنه يُمكن أن يوجه بالمثل ضد رجال الدين، فهؤلاء أيضاً بشر، وهم مُعرضون للخطأ، ولو كانوا أشراراً، فلن نجد من يُفسر لنا المعنى الصحيح للتقوى. وهو الأثر الأكبر، من وجهة نظر الباحث، الذي تركه فكر اسبينوزا بفؤاد زكريا، إذ يرى الأخير، أن الضرر في الحالة الثانية أعظم، إذ أن خطأ الحاكم يُمكن إصلاحه بتغييره، أما رجال الدين فإنهم إذا وقعوا في الخطأ، ظلوا ينسبونه إلى الحكم الإلهي، ويحتمون به، ويظل الخطأ قائماً، بل يتخذ مظهراً مُقدساً، بحيث يصبح من أصعب الأمور، التخلص منه[3]. وهو ما يعكس بشكل كبير، رؤية فؤاد زكريا، ومدى تأثره باسبينوزا، ويكاد يكون هناك تطابق كبير، بين ما ذهب إليه اسبينوزا، وما ذهب إليه فؤاد زكريا، في الموضوعات المشتركة التي تناولها كل منهما.

كما يبدو جلياً تأثر فؤاد زكريا، بكارل بيرسون[*] Karl Pearson (1857- 1936)، في مجال التفكير العلمي، وفي مجال الإيمان المُطلق بالعلم، من حيث هو وسيلة الإنسان الوحيدة لحل مشكلاته. فالعلم بحسب بيرسون، أفضل سبيل إلى تعويد المرء الموضوعية، والنزاهة في أحكامه، وتخليصه من التحيز، والنظرة الشخصية إلى الأمور. ويرى بيرسون، أن من الصفات الأساسية التي ينبغي أن تتوافر في المواطن الصالح، أن تكون نظرته

---

1 - زكريا، فؤاد (2009)، اسبينوزا، مرجع سابق، ص 151.

2 - المرجع السابق، ص 170-171.

3 - المرجع السابق، ص 223-224.

* - كارل بيرسون (Karl Pearson) هو رياضياتي وزميل للجمعية الملكية، وضع أسس الإحصاء الرياضي. وفي عام 1911 أسس أول قسم للإحصاء في العالم في كلية لندن الجامعية.

إلى الأمور علمية، ولا يتعين من أجل تحقيق هذا الهدف، أن يكون المرء عالماً مُحترفاً، أو مُتخصصاً، وإنما يكفيه أن يُعالج ما يُحيط به من مشكلات اجتماعية، أو فردية، بنفس الأسلوب الذي يعالج به العالم الطبيعي، ما يُعرض له من مشاكل[1]. وهو التعريف للتفكير العلمي، الذي ذهب إليه فؤاد زكريا إلى حد بعيد، مما يؤكد، وبشكل واضح، تأثر الأخير بكارل بيرسون.

كما يرى الباحث، تأثر فؤاد زكريا بالفيلسوف جوتفريد فلهم لايبينيتس[*] Gottfried Wilhelm Leibnitz، في محاولة التوفيق بين وجهة النظر الفلسفية والعلمية كلها، وبين وجهة النظر الدينية، وتخفيف التعارض بين الدين والعلم، من خلال كتاب ليبنس "مذهب الذرات الروحية" [2].

كما يبدو تأثر فؤاد زكريا، برأي فريدريش ألبرت لانجه [**] Friedrich Albert Lange (1828-1875)، من أن للفلسفة كل الحق، في الوقوف إلى جانب العلم، وكل محاولة للاستغناء بالعلم عن الفلسفة، مصيرها الإخفاق. وهو ما ذهب إليه كانط، حيث اعترف للعلم بمجاله الخاص، ولم يُنكر على الفلسفة حقها في استطلاع مجالات أخرى[3].

وقد خرج هربرت ماركيوز (1898- 1979) Herbert Marcuse[*]، بوظيفة جديدة للفلسفة، حتى في أشد اتجاهاتها إغراقاً في التجريد، هي في أساسها وظيفة عينية، مرتبطة بالواقع والتاريخ، وبالمجتمع الذي نشأت فيه[4]. وهو ذاته الذي طالما نادى به فؤاد زكريا، مما يعكس تأثر الأخير به. فماركيوز يرى، أن الحقيقة الفلسفية، لا تعيش في عالمها الخاص، عالمها المفارق، الذي انقطعت جميع روابطه بعالم الإنسان، بل أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بممارسة

---

1 - زكريا، فؤاد (2007)، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص 210.

* - جوتفريد فلهلم لايبنيتس (1716/1646) فيلسوف ألماني جمع بين المعرفتين الفلسفية والعلمية، ويعتبر مذهبه الفلسفي انعكاساً لهذه المعرفة الموسوعية ، باعتباره مذهبا للنظريات المنطقية، التي تعتمد على الاستدلالات المستمدة من العلم والمنطق والميتافيزيقا. وكان يعتقد أن مبدأه الجديد هو "التناسق الأزلي"، وقد تم إثباته في جميع المجالات ، وفي النظرية الدينية والأخلاقية. وقد التقى ليبنتز فلاسفة كبار كباسكال واسبينوزا.

2 - زكريا، فؤاد (2007)، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص 155.

** - ترجم له فؤاد زكريا كتاب: تاريخ المادية للانجه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، 1994.

3 - زكريا، فؤاد (2007)، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص 199.

* - فيلسوف ومفكر ألماني أمريكي، معروف بتنظيره لليسار الراديكالي، وحركات اليسار الجديد، ونقده الحاد للأنظمة القائمة. امتاز ماركيوز منذ بداية أعماله الفلسفية باتجاه عقلاني صارم، فكانت النظرية النقدية في مواجهة المثالية والذاتية والبرجوازية محاربة إياها في أكثر المواضيع خصوصية مثل: الماهية والوجود، العقلاني واللاعقلاني، المادية والمثالية. ويُعتبر جوهر النقد التاريخي لفلفسة ماركيوز الثورية : نظام الإنتاج الرأسمالي والعلاقات الاجتماعية فيه.

4 - زكريا، فؤاد (2005)، هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص 12.

الإنسان العملية، وبوجود الإنسان بمعناه العيني، لا المجرد. وهو ما يراه فؤاد زكريا، ينطبق مع رأي ماركس القائل: إن على الفلسفة ألا تكتفي بفهم العالم، بل ينبغي أن تعمل على تغييره[1].

ويظهر تأثر فؤاد زكريا بماركيوز جلياً، في نظرته للتراث، إذ دعا الأخير، بأن تكون العلاقة بين القديم والجديد، علاقة جدلية، بالمعنى الهيجلي: فالجديد يلغي القديم لأنه يتجاوزه، ولكنه في الوقت نفسه يحتفظ به، لأنه يشتمل عليه بوصفه جانباً من جوانبه[2]. وهي ذات النظرة إلى التراث التي طالما طالب بها فؤاد زكريا.

كما يبدو أيضاً، تأثر فؤاد زكريا بآراء جيروم ستولنيتز، بأن البحث الفلسفي والجمالي في مشكلات الفن له قيمته، لا من حيث هو تحليل فكري فحسب، بل لأنه يزيد من استماعنا بالموضوعات الفنية، ويزيد من فهمنا لها، ويشرع أمام الناقد والمتذوق آفاقاً جديدة، يشرف من خلالها على ميدان الفن[3].

وفي مسألة التعصب، يبدو واضحاً تأثر فؤاد زكريا بفكر فريدريك فيلهيلم نيتشه[**] Friedrich Nietzsche (1844- 1900)، فالرفيع والنبيل عند نيتشه، لا يكره الآخرين، ولا يتعصب ضدهم، لأنه يحتاج من أجل تأكيد ذاته إلى مقارنة نفسه بغيره، أو التسلق على أكتاف الآخرين، ومن جهة أخرى، فإن تأكيد الذات في الفلسفات تنحو منحىً ديمقراطياً، يزداد بالتكاتف مع الآخرين، والتسامح معهم، لا بالتفوق على حسابهم[4].

ختاماً، يقول فؤاد زكريا: "حدودي تقتصر في أن أقدم إلى الناس أفكاراً، وإذا كان تقديم الأفكار قد أفاد في شيء، فأتصور أنه يتلخص في محاولة للدفاع عن العقل، في عصر تزداد فيه الهجمات على العقل، من كافة الجوانب، والتي تتضامن بشكل كامل، مع تلك المحاولات

---

1 - زكريا، فؤاد (2005)، هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص 12.

2 - المرجع السابق، ص 41.

3 - ستولنيتز، جيروم (1981)، النقد الفني، دراسة جمالية فلسفية، مرجع سابق، ص ج.

** - فيلسوف وشاعر ألماني. كتب نصوصاً وكتباً نقدية حول المبادئ الأخلاقية والنفعية والفلسفة المعاصرة المادية منها والمثالية الألمانية. وكتب عن الرومانسية الألمانية والحداثة أيضاً. كثيراً ما تُفهم أعماله خطأً على أنها حامل أساسي لأفكار الرومانسية الفلسفية والعدمية ومعاداة السامية وحتى النازية، لكنه يرفض هذه المقولات بشدة ويقول بأنه ضد هذه الاتجاهات كلها. يُعدّ نيتشه الفيلسوف إلهام للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة في مجال الفلسفة والأدب في أغلب الأحيان. استخدمت بعض آرائه فيما بعد من قبل أيديولوجيي الفاشية، وتبنَّت النازية أفكاره. رفض نيتشه الأفلاطونية والمسيحية الميتافيزيقيا بشكل عام ودعا إلى تبني قيم جديدة بعيداً عن الكانتية والهيغيلية والفكر الديني والهنلستية. يعد نيتشه أول من درس الأخلاق دراسة تاريخية مفصلة. قدم نيتشه تصوراً مهماً عن تشكل الوعي والضمير، فضلاً عن إشكالية الموت. كان نيتشه رافضاً للتمييز العنصري ومعاداة السامية والأديان ولاسيما المسيحية لكنه رفض أيضاً المساواة بشكلها الاشتراكي أو الليبرالي بصورة عامة.

4 - محسن، نجاح (2010)، فؤاد زكريا ورؤيته للتعصب، القاهرة: مجلة الهلال، عدد أبريل، ص31.

الأخرى التي تُبذل من أجل تحطيم الأمة العربية، وهي في الواقع جزء لا يتجزأ من هذه المحاولة[1].

وفي النهاية، لا يفوتني في نهاية أطروحتي هذه، الاستشهاد بما قاله القاضي الفاضل عبد الرَّحيم بن عليّ البيسانيّ[*] لمَّا قال: "إني رأيت أنه لا كتب أحد كتاباً في يومه إلا قال في غده لو غُـير هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يُستحسن ، ولو قُدم هذا لكان أفضل ، ولو تُرك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جُملة البشر"[2].

1 - ندوة (1983)، حوار مع الدكتور فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 33.

* - كان الأُستاذ أحمد فريد الرِّفاعي (توفي 1376 هـ) هو الَّذي شهَّر هذه الكلمةَ؛ حيث وضعها أوَّلَ كلِّ جزء من أجزاء " مُعجم الأدباء " لياقوت الحمويّ، وغيره من الكُتب، وتداولَها النَّاس عنه منسوبةً إلى العماد الأصفهانيّ!! والصَّواب نسبتُها للقاضي الفاضل، بعثَ بها إلى العماد؛ كما في أوَّل " شرح الإحياء " للزَّبيديّ (3/1)، و" الإعلام بأعلام بيت الله الحرام " لقطب الدِّين محمد بن أحمد النهروالِيّ الحنفيّ (ت 988 هـ).

2 - سلمان، مشهور حسن (1999)، إعلام العابد في حكم تكرار الجماعة في المسجد الواحد، ط 3، بيروت: دار أبن حزم، ص7.

المصادر والمراجع

- **<u>المصادر:</u>**

- زكريا، فؤاد(1965)، أفق جديد للفلسفة: مناقشة لأهم مؤلفات سوزان لانجر، **مجلة الفكر المعاصر**، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد 1 مارس.
- ———— (1968)، العصرية وسيلتها التربية، القاهرة: **مجلة الفكر المعاصر**، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد يونيه 41.
- ———— (1969)، بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم، **مجلة الفكر المعاصر**، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد يناير 47.
- ———— (1969)، خواطر هادئة حول رحلة القمر، **مجلة الفكر المعاصر**، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر عدد سبتمبر 55.
- ———— (1969)، شباب أمريكا... وفلسفة التمرد، **مجلة الفكر المعاصر**، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد يسمبر 58.
- ———— (1969)، علم جديد لشباب الدول النامية، **مجلة الفكر المعاصر**، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد أغسطس 54.
- ———— (1969)، كارل ياسبرز بين الفلسفة والسياسة، **مجلة الفكر المعاصر**، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد يونيو 52.
- ———— (1971)، الصدفة والعقل والعالم، القاهرة: **مجلة الفكر المعاصر**، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد مايو 75.
- ———— (1971)، أزمة واحدة أم أزمتان، القاهرة: **مجلة الفكر المُعاصر**، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد سبتمبر 79.
- ———— (1971)، بين التعليم وقيم المجتمع، القاهرة: **مجلة الفكر المعاصر**، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد مارس 73.
- ———— (1978)، محنة الثقافة عند الشباب العربي، الكويت: **مجلة العربي**، عدد 232.
- ———— (1980)، **العرب والنموذج الأمريكي**، ط 1، القاهرة: دار الفكر المعاصر.
- ———— (1983)، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن كتاب: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، **مؤتمر الفلسفة في الوطن العربي عمان: 1983**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- ——— (1984)، ثقافتنا المعاصرة بين التعريب والتغريب، الكويت: **مجلة العربي**، عدد يناير 302.
- ——— (1984)، قانون التقدم والعودة إلى الذات، القاهرة، **مجلة الهلال**، عدد ديسمبر.
- ——— (1984)، مستقبل الأصول الإسلامية/ بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور حسن حنفي، باريس، **مجلة فكر الفصلية للدراسات والأبحاث**، العدد 4.
- ——— (1986)، 5 يونيو في فكرنا المُعاصر، **مجلة الهلال**، عدد أغسطس.
- ——— (1987)، التيار الإسلامي وأسطورة الاضطهاد، القاهرة: **مجلة الهلال**، عدد يوليو.
- ——— (1987)، تعقيب: على مرض عربي أسمه الطاعة، الكويت: **مجلة العربي**، عدد 338 يناير.
- ——— (1988)، اللحظة التاريخية لكتاب مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة: **مجلة الهلال**، يناير.
- ——— (1988)، المراهقة الثقافية، الكويت: **مجلة العربي** ، عدد فبراير 351.
- ——— (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، ندوة خاصة عقدتها **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، الكويت: جامعة الكويت، العدد33، مجلد 9، شتاء 1989.
- ——— (1989)، الأزمة الراهنة لليسار المصري،القاهرة: **مجلة الهلال**، عدد أغسطس.
- ——— (1990)، هل انتهى عصر الفلسفة، القاهرة: **مجلة الهلال**، عدد يناير.
- ——— (1991)، غياب الوعي، أم غياب الحياة؟، **مجلة إبداع**، عدد مايو.
- ——— (1993)، الغرب ذلك المتآمر الأزلي، الكويت: **مجلة العربي**، عدد 415 يونيو.
- ——— (2004)، **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة**، (ط1)، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- ——— (2004)، **ترجمة ودراسة: جمهورية أفلاطون**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- ——— (2005)، **نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان**، ط1، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- ——— (2005)، **هربرت ماركيوز**، ط1، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- ——— (2006)، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- ——— (2006)، **الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة**، الإسكندرية: دار

الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

- ———— (2007)، **آفاق الفلسفة**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- ———— (2009)، **اسبينوزا**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- ———— (2010)، **الإنسان والحضارة في العصر الصناعي**، ط 1، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- ———— (2010)، **خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- ———— (2010)، **كم عمر الغضب: هيكل وأزمة العقل العربي**، ط1، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- ———— (2011)، **نيتشه**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- ————، والعلي، فاطمة (2001)، وجهاً لوجه، الكويت: **مجلة العربي**، العدد 513.
- ————، وإمام، إمام عبد الفتاح (1987)، وجهاً لوجه، الكويت: **مجلة العربي**، العدد 338 يناير.
- ————، والمخزنجي، محمد (2003)، فؤاد زكريا... وعالم المعرفة: جامعة شعبية وحرة، الكويت: **مجلة العربي**، عدد ديسمبر 541.

- **<u>المراجع:</u>**

- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله**، في: فلسفة ابن رشد، بيروت 1978.
- الأفغاني، جمال الدين، **الرد على الدهريين**، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكاملة، تحقيق: محمد عماره، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر1960.
- الألوسي، حسام محي الدين (2005)، **حول العقل والعقلانية العربية: طبيعة ومستقبلاً وتناولاً**، عمان: دار القدس للنشر والتوزيع.
- البدور، سلمان (2006)، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.
- التونسي، خير الدين (1990)، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تمهيد وتحقيق: المنصف الشنوقي، تحقيق النصوص، أخبار وأمصار، مج 1، تونس: المؤسسة الوطنية، بيت الحكمة.

- الجابري، محمد عابد (1982)، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، بيروت: دار الطليعة، والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- ——— **(1984)، تكوين العقل العربي**، بيروت: دار الطليعة.
- الجابري، محمد عابد (1985)، **نحن والتراث**، ط 4، بيروت: دار التنوير، والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- ——— (1986)، التراث ومشكل المنهج، بيروت: **مجلة المستقبل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد يناير 83.
- ——— (1986)، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة العربية، نقد العقل العربي**، بيروت: ركز دراسات الوحدة العربية.
- ——— (1989)، **الثقافة والمنهج والتراث**، في لقاءات قابس (2)، تونس: منشورات مهرجان قابس الدولي.
- ——— (1989)، **تكوين العقل، نقد العقل العربي**، ج1، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ——— (1992)، **وجهة نظر نحو أعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية.
- ———، وجعيط، هشام، وتيزيني، طيب، وفرح، نادية رمسيس (1989)، **في لقاءات قابس (2)**، تونس : منشورات مهرجان قابس الدولي.
- الجليند، محمد السيد (1999)، **منهج السلف بين العقل والتقليد: تصحيح المفاهيم، درء شبهات، رد مفتريات**، القاهرة : دار قباء.
- الحصري، ساطع (1984)، **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية (الأعمال الكاملة لساطع الحصري)**، ج2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الخلفات، قيس جمال (2002)، **العقل العربي في نظر فؤاد زكريا**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.
- الدوادي، قرواز (2009)، **موقف حسن حنفي من العقلانية العربية المعاصرة**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنه، باتنه، الجزائر.
- الربعي، أحمد (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، ندوة خاصة عقدتها **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، الكويت: جامعة الكويت، العدد 33، مجلد 9، شتاء 1989.
- السارة، قاسم (1989)، تعريب المصطلح العلمي، الكويت: وزارة الأعلام، **مجلة عالم الفكر**،

مجلد 19، عدد فبراير- مارس 4.

- السكري، عادل (1999)، **نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- السنوسي، صالح (2000)، **العرب من الحداثة إلى العولمة**، ط1، القاهرة: دار المستقبل العربي.
- السيد، رضوان (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، في : **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر** – بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- السيد، عزمي طه (2012)، وظيفة الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر، في: **الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية**، ط 1، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الشرقي، عبد المجيد (1991)، **الإسلام والحداثة**، ط2، تونس: الدار التونسية للنشر.
- الطهطاوي، رفاعة رافع (1912)، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ط2، القاهرة: مطبعة الرغائب.
- ——— (1973)، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتعقيب: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ——— (1973)، **المرشد الأمين للبنين والبنات**، ج 2، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- العالم، محمود أمين (1986)، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، القاهرة: دار الثقافة الجديدة.
- العجلوني، إبراهيم (1999)، **دفاعاً عن العقل**، عمان: مؤسسة رم للدراسات والنشر والتوزيع.
- العراقي، عاطف (2009)، **الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل: رؤية عقلية نقدية**، ط6، القاهرة: دار الرشيد.
- ——— (2010)، رائد التنوير والعقلانية، القاهرة: **مجلة الهلال**، عدد أبريل.
- العروي، عبدالله (1978)، **أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية**، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ——— (1996)، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، بيروت، الدار البيضاء: مركز

الثقافي العربي.

- **العقلانية العربية والمشروع الحضاري** (1992)، الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية.
- العواوودة، رائد عبد الجليل محمد (2012)، **فلسفة التأويل التاريخي عند روبن جورج كولنجوود**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.
- الفارابي، أبو نصر، **رسالة في العقل الفعال**، تحقيق: م. بويج، دار المشرق، بيروت 1983.
- الفاسي، علال (1983)، **النقد الذاتي**، ط 4، الرباط : مطبعة الرسالة.
- الكواكبي، عبد الرحمن (1970)، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي؛** مع دراسة عن حياته وآثاره، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- المحتسب، عبد المجيد عبد السلام (1980)، **ثلاث كتب في ميزان الإسلام**، ط 2، عمان: مكتبة النهضة الإسلامية.
- المخزومي، محمد (1931)، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، بيروت: المطبعة العلمية.
- المصباحي، محمد (1995)، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- المعاني، مصطفى كمال (2011)، **فلسفة التأويل عند فلهلم دلتاي**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.
- **المعجم الفلسفي** (1979)، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- أبو حيان التوحيدي ، **المقابسات**، ط 3، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 2009.
- أبو زيد، نصر حامد (1990)، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أركون، محمد (1986)، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ط2، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي- المركز الثقافي العربي.
- أسعد، يوسف ميخائيل (1982)، **معتقدات وخرافات**، القاهرة: دار النهضة العربية.
- أمام، عبد الفتاح أمام (1975)، **مدخل إلى الفلسفة**، ط3، القاهرة: دار الثقافة.
- أميل، علي (1985)، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ط 1، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- أمين، قاسم (1928)، **تحرير المرأة** ، القاهرة: محمد زكي الدين.

- ———— (1987)، **المرأة الجديدة** ، القاهرة: سينا للنشر.
- برقاوي، أحمد نسيم (1990)، **طه حسين والعقلانية**، دراسة صدرت ضمن كتاب قضايا وشهادات، عدد 1، العقلانية، الديمقراطية، الحداثة، نيكوسيا: مؤسسة عيبال للنشر.
- بركات، حليم (2003)، أنواع العقلانية في الثقافة العربية، في: **العقلانية وانتقاداتها**، سلسلة دفاتر فلسفية 10– نصوص مختارة، أعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، المغرب: الدار البيضاء، دار توبقال للنشر.
- برنسلاو مالينوفسكي (1995)، **السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائية**، ترجمة: فيليب عطية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثاني، عدد 167.
- بستاني، بطرس (1999)، **خطاب في الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد العربية والإفرنجية**، بيروت: منشورات معهد التاريخ في جامعة الروح القدس
- بشاني، أحسن (2006)، **خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية، دراسة تحليلية نقدية**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الجزائر، الجزائر، الجزائر .
- بطيشه، عمر (2010)، **تاريخ ما أهمله التاريخ: يرويه فؤاد زكريا مع عمر بطيشه**، القاهرة: صرح للنشر والتوزيع.
- بلقزيز، عبد الإله (2002)، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ———— (2005)، نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير، في: **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر** – بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية.
- بيروتز، ماكس (1999)، ضرورة العلم: دراسات في العلم والعلماء، ترجمة: وائل أتاسي وبسام معصراني، الكويت: **سلسلة عالم المعرفة**، عدد مايو 245.
- تركماني، عبدالله (2002)، **الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي والمسألة القومية من العشرينيات إلى حرب الخليج الثانية**، بيروت: منشورات الآن.
- توينبي، أرنولد (1966)، **مُحاضرات أرنولد توينبي**، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.
- جدعان، فهمي (1989)، في العقل العربي المعاصر: نقد ذاتي، ندوة خاصة عقدتها **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، الكويت: جامعة الكويت، العدد33، مجلد 9، شتاء 1989.

– جعفر، عبد الوهاب (2010)، **قضايا الفكر الفلسفي المعاصر**، دار المعرفة الجامعية.

– **جعيط**، هشام (1989)، **آراء ومواقف في الثقافة العربية**، في لقاءات قابس(2)، تونس: منشورات مهرجان قابس الدولي.

– ——— (2000)، **في السيرة النبوية**، ط 2، بيروت: دار الطليعة .

– حمادي، سعدون (1996)، العقل والنهضة: ومناقشة أخرى لموضوع الأصالة والمعاصرة، في: **مكانة العقل في الفكر العربي**- بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي، مركز دراسات الوحدة العربية والمجمع العلمي العراقي.

– حنفي، حسن (1988)، **التراث والتجديد: من العقيدة إلى الثورة**، ج1، القاهرة: مكتبة مدبولي.

– ——— (1988)، **الدين والثورة في مصر 1952-1981**، القاهرة: مكتبة مدبولي.

– ——— (1988)، **دراسات فلسفية**، القاهرة: دار الأنجلو المصرية.

– ——— (1989)، **الدين والثورة في مصر**، ج8، اليسار المصري، القاهرة: مكتبة مدبولي.

– ——— (1998)، **هموم الفكر والوطن**، ج2، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

– ——— (2005)، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، في: **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر** – بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

– ——— (2010)، صديق نصف العمر، **مجلة أفكار**، عمان: وزارة الثقافة الأردنية، عدد 265.

– حوراني، ألبرت (1977)، **الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار النهار للنشر.

– دكروب، محمد (1991)، **سلسلة كتاب قضايا وشهادات، الحداثة(2)**، الوطني الاختلاف، حداثة الآخر، عدد3، نيكوسيا: دار عيبال.

– رسل، براتراند (2010)، **حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ج2، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

– ——— (1985)، **أثر العلم في المجتمع**، ترجمة: أحمد خاكي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

– زيادة، معن (1987)، معالم على تحديث الفكر العربي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، **سلسلة عالم المعرفة**، عدد يوليو.

– زيدان، محمود فهمي (1977)، **مناهج البحث الفلسفي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة

للكتاب.

- سالم، أحمد محمد (1998)، النزعة النقدية عند فؤاد زكريا: قراءة في مشكلة الأصالة والمُعاصرة، في: **الدكتور فؤاد زكريا باحثاً ومثقفاً وناقداً**، أعداد: عبد الله العمر، الكويت: جامعة الكويت.
- سالم، زكي (2010)، فؤاد زكريا والتفكير العلمي، القاهرة: **مجلة الهلال**، عدد أبريل.
- سبيلا، محمد وبنعبد العالي، عبد السلام (2003)، **العقل والعقلانية**، سلسلة دفاتر فلسفية – 9 نصوص مختارة، المغرب: الدار البيضاء، دار توبقال للنشر.
- ——— (2003)، **العقلانية وانتقاداتها**، سلسلة دفاتر فلسفية 10– نصوص مختارة، المغرب: الدار البيضاء، دار توبقال للنشر.
- ستولنيتز، جيروم (1981)، **النقد الفني، دراسة جمالية فلسفية**، ط2، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- سعيدان، أحمد سليم (1988)، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، **سلسلة عالم المعرفة**، عدد 131 نوفمبر.
- سلامه، موسى (1990)، **ما هي النهضة ومختارات أخرى**، تقديم: مصطفى ماضي، الجزائر: موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية.
- سلمان، مشهور حسن (1999)، إعلام العابد في حكم تكرار الجماعة في المسجد الواحد، ط3، بيروت: دار أبن حزم.
- شتاين، توماس جولد (2003)، **المقدمات التاريخية للعلم الحديث**، ترجمة: أحمد أحسان عبد الواحد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة: عالم المعرفة، عدد سبتمبر 296.
- شميل، شبلي (1908)، **مجموعة شبلي شميل**، ج2، القاهرة: مطبعة المعارف.
- صليبا، جميل (1978)، **المعجم الفلسفي**، ج2، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- صافي، لؤي (1998)، **أعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلى الرؤى التكاملية**، دمشق: دار الفكر المعاصر.
- صالح، عبد المحسن (1998)، **الإنسان الحائر بين العلم والخرافة**، ط2، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة: عالم المعرفة، عدد يوليه 235.
- صبحي، أحمد محمد (1985)، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (1960-1980)، ضمن كتاب: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، مؤتمر الفلسفة في الوطن العربي

عمان: 1983، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .

- ظاهر، عادل (1985)، الفلسفة في الوطن العربي، ضمن كتاب: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر،** مؤتمر الفلسفة في الوطن العربي عمان: 1983، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- عبد الرحمن، طه (1998)، **العمل الديني وتجديد العقل،** الرباط: شركة بابل للطباعة والنشر، الرباط.
- عبد اللطيف، كمال (2002)، **نقد العقل أم عقل التوافق،** اللاذقية: دار الحوار.
- عصفور، جابر أحمد (1996)، **أنوار العقل،** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- علي، سعيد إسماعيل (1995)، **فلسفات تربوية مُعاصرة،** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد يونيه 198.
- علي، كمال محمود (1987)، تعقيب: على مرض عربي أسمه الطاعة، **مجلة العربي،** عدد 338 يناير.
- عمارة، محمد (1980)، **التراث في ضوء العقل،** بيروت: دار الوحدة.
- عمور، عبد الحي (1998)، **النظرية الإسلامية للعقل،** الرباط : مطبعة المعارف الجديدة.
- غالي، وائل (2007)، أفلاطونية فؤاد زكريا، القاهرة: **مجلة الهلال،** العدد (أكتوبر).
- غليون، برهان (1985)، **اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية)،** بيروت: دار التنوير.
- فؤاد، عبدالفتاح أحمد (2007)، **التفكير الفلسفي والتفكير العلمي،** الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- قطب، سيد (1980)، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته،** القاهرة: دار الشروق.
- قنصوة، صلاح (2002)، **فلسفة العلم،** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- كوتنغهام، جون (1997)، **العقلانية: فلسفة متجددة،** ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، حلب: مركز الإنماء الحضاري.
- مبارك، منصور (1999)، فؤاد زكريا، نزعة إنسانية تتخطى الحدود السياسية، الكويت: جامعة الكويت، **مجلة العلوم الاجتماعية،** عدد4، مجلد 27، شتاء 1999.
- متس، رودلف (2009)، **الفلسفة الإنجليزية في مائة عام،** ترجمة: فؤاد زكريا، ط1، ج 1، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- محافظة، علي (2005)، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، في : **حصيلة العقلانية**

والتنوير في الفكر العربي المعاصر – بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- محسن، نجاح (1996)، **الفكر السياسي عند المعتزلة**، القاهرة: دار المعارف.
- ———— (2008)، **فكرة التقدم عند فؤاد زكريا**، ط 1، القاهرة: دار الفتح للأعلام العربي.
- ———— (2010)، فؤاد زكريا ورؤيته للتعصب، القاهرة: **مجلة الهلال**، عدد أبريل.
- محمد علي، ماهر محمد (1987)، **المنطق ومناهج البحث**، دار المعرفة الجامعية.
- محمد، بدوي عبد الفتاح (2011)، **فلسفة العلوم الطبيعية**، عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.
- محمود، زكي نجيب (1969)، **نظرية المعرفة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- ———— (1983)، **دفاع عن المعقول، في: أفكار ومواقف**، ط1، القاهرة وبيروت: دار الشروق.
- ———— (1983)، **عقولنا المهاجرة، في: مجتمع جديد أو الكارثة**، القاهرة وبيروت: دار الشروق.
- ———— (1987)، **هذا العصر وثقافته**، ط 3، القاهرة وبيروت: دار الشروق.
- ———— (1990)، **بذور وجذور**، ط1، القاهرة وبيروت: دار الشروق.
- ———— (1993)، **قصة عقل**، ط 3، القاهرة: دار الشروق للنشر.
- ———— (1997)، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، القاهرة وبيروت: دار الشروق.
- ———— (2009)، **تجديد الفكر العربي**، عمان: منشورات وزارة الثقافة الأردنية.
- مهنا، محمد نصر (2001)، **الوجيز في مناهج البحوث السياسية والإعلامية**، القاهرة: دار الفجر، ط2.
- موسى ، سلامه، (1953)، **عقلي وعقلك**، ط 3، القاهرة: دار الخانجي.
- ميد، هنتر (1969)، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: دار نهضة مصر.
- **ندوة: حوار مع فؤاد زكريا** (1983)، الجامعة الأردنية: المجلة الثقافية، عدد 1 أيلول.
- يفوت، سالم (1989)، **العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة**، ط2، بيروت: دار الطليعة.
- يوسف، مجدي (2007)، **معارك نقدية**، ط2، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- يونس، الفاروق زكي (1997)، مقدمة كتاب: نظرية الثقافة، تأليف: مجموعه من الكتاب، ترجمة: علي سيد الصاوي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، **سلسلة عالم**

المعرفة، عدد يوليو.

- Kant: An answer to the question "What is enlightenment? Trans. By Nisbet, H. B. in Kant's political writings, Cambridge, 1971.

RATIONALITY AND SCIENTIFIC THINKING

IN FOU`AD ZAKARIA

By

Abdallah Moh`d Abdallah ALkharabsheh

Supervisor

Dr. Waleed Atary , Prof.

ABSTRACT

This study sheds light on the rationality and scientific thinking of Fouad Zakaria, and some other significant problems that have dramatic impact on the theoretical and practical levels of the current situation of the Arab world. The study also examines other matters in the contemporary Arabic thought, particularly those related to mind activity and the challenge of its applications and roles in the Arab society. The study pays special attention to the conceptual philosophical aspect for those who are looking for a general idea about the Arab rational thought in general, and of Zakaria, particularly.

This study was included four chapters and one conclusion, The first chapter talked about the contemporary Arab thought, the second chapter talked about the rationality in Fouad Zakaria vision, the third chapter talked about the scientific thinking in Fouad Zakaria vision,and The fourth chapter and last talked about the features which distinguish Fouad Zakaria thought.

The researcher views that the rational of Fouad Zakaria has been interfered by the third rational trends: critic, scientific, and liberal likewise .As Fouad Zakaria view to the fact has been based on the scientific and real basics, nor subjectivity, ideological and metaphysics, and it doesen't base on theoretical basics, but based on pluralism, and this showed clearly through his discussion for the authorities of political islam, culture, and scientific thinking.

This study concluded that overall direction and often in the writings of Fouad Zakaria is rational believer in the importance of critical thinking in an effort to make the philosophy of human service tool of various kinds of their demanding philosophy linked to the telling sign of careful link between mind and society indicating the great role played by the mind in political, social and thinking, this forms sending of the mental enlightment movement in Arabic communities.

Findings show that Zakaria's rationality was interfered by critical, scientific and liberal rationality trends likewise. Moreover, Zakaria's viewpoint of reality has been established on realistic and scientific bases rather than doctrinal, invisible or self ones. Reality, according to him, isn't based on theoretical foundations. Rather, it is based on rational foundations as is clearly stated throughout his discussions of the Islamic politics.

Findings have also show that Zakaria was influenced by a number of western thinkers such as Francis Bacon who laid the criteria of good science. Bacen's influence on Zakaria is manifested in the fields of scientific thinking and the absolute belief in science, which forms the only means to solve problems. Zakaria was also influenced by Baruch Spinoza in terms of the full separation between human science and divine inspiration. In his attempt to make a compromise between philosophical and scientific views, on the one hand, and the religious view, on the other, Zakasria was deeply influenced by philosopher Gottfried Leibniz. Zakaria was also dramatically influenced by Friedrich Albert Lange in terms of the full right of philosophy to stand by science. For Lange, all attempts to dispense with philosophy to science have failed. Zakaria's influence by Herbert Marcuse is obvious when it comes to the heritage hypothesis. According to Herbert, the relationship between old and new should be controversial as the new eliminates the old as it surpasses it, but at the same time it maintains it as it is one of its constituents.

It is also quite obvious that Zakaria was influenced by Jerome Stolnitz, who believes that philosophical and aesthetic research on art issues is valuable as it increases our interest in the art subjects, and deepens our understanding of them. Such relation also opens new horizons for critics and readers to look at the art fields. As far as racial prejudice is concerned, it is rather obvious that

Zakaria was heavily influenced by Friedrich Wilhelm Nietzsche, who believes that noble and senior people don’t hate others, and never fanaticize them.

Furthermore, this study aims at attracting attention to the Arab rationality and its trends, and the scientific thinking, including its primary features and the obstacles encountering it from the viewpoint of Zakaria, who is, according to the author, among the nearest philosophers whom they studied the matters.